

طه حسين بين التحرير والتغريب

دراسة نقدية لكتاب مستقبل الثقافة في مصر

أحمد دعدوش

ناشري

نشر إلكترونيا في صفر ١٤٣٢هـ، يناير ٢٠١١ م.

الإخراج الفني:ندى الزهراني
تصميم الغلاف: حياة الياقوت

مقدمــة

بعد مرور أكثر من أربعة عقود على وفاته؛ ما زالت أفكار ومواقف الدكتور طه حسين تثير الجدل حتى اليوم، إلى الحد الذي دفع بأحد الباحثين إلى عنونة كتابه باسم: (طه حسين مطلوب حياً أو ميتاً)[i]، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل بلا شك على عمق تأثير الرجل في الثقافة العربية، وعلى أهمية الدور الذي اضطلع به كأحد أعلام النهضة الثقافية التي عاشتها مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. لذا يمكننا القول بأن قراءة فكر رجل في هذا الموقع وبهذا الحجم لا تخلو من خطورة، وأن تجرد الباحث فيه من الأحكام المسبقة يبدو أكثر إلحاحاً من أي بحث آخر، وهو ما أزعم أني سعيت جاهداً لتبنيه، خصوصاً مع ما أحمل في ذاكرتي من المحاكمات التي أدانت هذا الرجل فضلاً عن تكفيره، إلى جانب قدر مماثل –أو يزيد– من أعمال أتباعه المعجبين والمنافحين عنه إلى حد التقديس، وهو ما يشير إليه (حسن أحمد جغام) ناشر الكتاب الذي نحن بصدد دراسته بالقول: "وهكذا جرت العادة بطه حسين، فكلما طرح أفكارًا جديدة تقوم الأرض وتقعد، فيندفع الكتاب والنقاد هذا يمدح ويهلل، وذاك يهاجم بعنف وقسوة" [طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة– تونس، 2001، ص6].

لقد أملى علي هذا التضارب مسؤولية مضاعفة من ضرورة التزام الموضوعية، فقررت العودة إلى كتاب طه حسين نفسه مع تجنب ما كتب عنه قدر الإمكان، وأن أضع نصب عيني الظروف الثقافية والسياسية التي عاشها إبان وضعه لهذا الكتاب الذي تزداد أهمية إعادة قراءته اليوم مع تجدد الهجوم على مناهج التعليم في العالم الإسلامي، ساعيًا ما استطعت لالتماس العذر له فيما أرى من انحرافه –إن أمكن– عملاً بقاعدة حسن الظن.

الفصل الأول: بين يدي الكتاب

مكونات الرؤية والموقف:

جاءت تجربة طه حسين في مرحلة عانى فيها الأزهر من جمود فكري طويل، وتزامن ذلك مع جهود الشيخ محمد عبده ومدرسته الإصلاحية في محاولة تطوير نظمه التعليمية، مع الأخذ بعين الاعتبار الدور الكبير الذي ظل الأزهر محافظاً عليه حتى ذلك الحين في تشكيل الثقافة الشعبية للمصريين، بل وامتداد رسالته الدعوية إلى شتى أنحاء العالم الإسلامي لكونه قبلة الأئمة والعلماء وطلبة العلم في العالم كله. وقد استاء طه حسين كغيره من المثقفين المصريين من تخلف الأزهر عن روح العصر، وجموده عند النظم التقليدية التي لم يبرحها منذ قرون، خصوصًا مع انتشار المدارس والجامعات الأهلية، والتي عملت بنجاح على نشر الثقافة الغربية بكافة وسائل الجذب والإغراء التي عجز الأزهر عن استيعابها"، ولم يُخف طه حسين تعجبه من ذلك الجمود واستياءه منه في الكتاب، خصوصًا وأن الكثير من المشايخ قد أبدوا نوعاً من الممانعة إزاء جهود الإصلاح –حسب رأيه– فيقول: "والأزهريون جميعا يذكرون أن الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده لقي كثيرًا من الجهد، واحتمل كثيرًا من المشقة وأوذي في نفسه ودينه لأنه أدخل العلوم الحديثة في الأزهر. وكان الأدب العربي من هذه العلوم الحديثة في ذلك الوقت، فأعجبُ لقوم كانوا يرون جرس الأدب بدعة في الدين، ويتهمون الذين يدرسونه بالفسوق والإلحاد ولم يكن ذلك بعيد العهد، وإنما كان في أول هذا القرن" [ص232].

في ظل هذا الجمود، تنازع الساحة الثقافية المصرية آنذاك تياران بارزان، يسعى الأول منهما للتغريب واللحاق بأوربا في استلاب واضح، بينما يبذل الثاني جهده في الدفاع عن ثقافة المجتمع وأصالته العربية–الإسلامية. وبين هذين الاتجاهين أخذت جهود الإصلاح الداعية إلى التوفيق بالتماهي مع دعوات التغريب بشكل يصعب تمييزه، وظهر ذلك في جهود شيخ الأزهر **حسن العطار** (1830م) ثم تلميذه **رفاعة الطهطاوي** الذي خرج على رأس أول بعثة مصرية إلى فرنسا للوقوف على أسباب نهضتها في 1826م، ثم في أعمال الشيخ **محمد عبده** ومدرسته الإصلاحية. ويمكن القول بأن طه حسين، الشاب الأزهري القروي والمدفوع بقوة إحساسه وطاقته العقلية الفذة؛ قد سعى جاهدا للوقوف على خط التماس بين هذين التيارين، واضعا قدماً هنا وأخرى هناك، حيث لا يخفى على قارئه حرصه على تجديد الأزهر وإخراجه من مأزقه، في الوقت الذي لا يخفي انبهاره بشعاع الحضارة الأوربية التي أخذت بمجامع قلبه إلى حد الاستلاب، مما دفعه –تحت تشجيع

التيار الأول ومباركته– إلى ادعاء "غربية" مصر بدلاً من "شرقيتها"، والسعي بكل ما أوتي من قوة للبرهنة على هذه النظرية كمبرر للحاق بأوربا والوقوف على أسباب نهضتها الحديثة.[iii]

ينطلق الدكتور طه حسين في رؤيته للحضارة المصرية من وجهة نظر **النزعة الفرعونية**، والتي كانت قد بدأت بوسم النهضة المصرية بطابعها منذ أيامها الأولى، واستقطبت اهتمام المثقفين والوطنيين المصريين الساعين لإحياء الخصوصية المصرية، كرد فعل على رزح مصر الطويل تحت نير الاضطهاد التركي والمملوكي في القرون التي سبقت الاحتلال الأوربي، فكانت الدعوة إلى الاستقلال المصري بطابعه الفرعوني بمثابة تحرر من أي تبعية للأمم الشرقية التي بسطت سلطتها على مصر، في الوقت الذي ساعد فيه المحتل الأوربي على نشر هذه الدعوة بكل ما أوتي من قوة تمهيدا لانسلاخ المصريين عن العالمين العربي والإسلامي، وعملاً بالمبدأ المعروف: فرّق تسد، حيث طُبقت هذه الدعوة بنسخ مماثلة في معظم الدول الإسلامية المحتلة، وقامت الدعوات لإحياء الفينيقية والآشورية والطورانية والكنعانية والأمازيغية والسريانية.. إلخ.

تعود جذور النزعة الفرعونية المصرية إلى **الاحتلال الفرنسي** لمصر عام 1798، عندما اصطحب نابليون معه بعثة علمية للتنقيب عن آثار الفراعنة، وأنشأ معهدا للآثار الفرعونية في القاهرة، ولم يخرج من مصر إلا بعد أن رسّخ فيها قواعد الاعتزاز القومي بهذا الإرث الحضاري الموغل في القدم. ثم لم يلبث أن تحول هذا الاهتمام بالآثار والثقافة الفرعونية إلى مصدر مهم من مصادر الوطنية المصرية، فبعد أن قضى الإسلام على وثنية هذه الحضارة منذ **الفتح الإسلامي** لمصر في عهد عمر بن الخطاب وإحالتها إلى مجرد ذكرى للاتعاظ، بدأ المثقفون المصريون الذين تلقوا تعليمهم في الجامعات الأوربية بنبش هذا الإرث الوثني وبعثه من جديد، فتحول رأس (أبو الهول) إلى أيقونة تتربع على الطوابع والعملات، كما جعل منه النحات محمود مختار شعارًا لتمثال نهضة مصر الذي وضع في باريس عام 1920، ثم اتخذت كل كلية من كليات الجامعة شعارًا لها يتمثل في أحد معبودات الفراعنة، ووصل بهم الأمر إلى نبش قبر سعد زغلول بعد وفاته بثلاث سنوات لنقل رفاته إلى ضريح على الطراز الفرعوني! وما هي إلا بضع سنوات حتى تحقق للأوربيين ما أرادوه؛ فتحولت هذه النزعة الفرعونية إلى **دعوة انفصالية** عن المحيط العربي الإسلامي، وتزعمت صحيفة السياسة الأسبوعية هذا التيار بدعم من رئيس تحريرها محمد حسين هيكل الذي جند له قلمه لمدة طويلة قبل أن يعدل اتجاهه إلى المنحى الإسلامي.[iv]

ظروف تأليف الكتاب

وضع طه حسين كتابه هذا في عام 1938، وفي مرحلة حرجة من تاريخ مصر الحديث ابتدأت مع جلاء الاحتلال البريطاني **وتوقيع معاهدة الاستقلال**، إذ يذكر لنا في مقدمته أن قرار التأليف جاء بناء على رغبته في وضع الخطوط العامة لثقافة مصر في تلك المرحلة المهمة، والتي تكاد أن تكون مرحلة مخاض للكثير من التنبؤات المتفاوتة بين القلق والتفاؤل لمستقبل مصر، ولا شك في أن إصدار كتاب يدرس قضية بهذه الأهمية وفي تلك المرحلة الحرجة سيحظى بالكثير من الاهتمام، خصوصاً وأن مؤلفه هو طه حسين، ذاك الكاتب الثائر الذي عُين للتو عميداً لكلية الآداب، الأمر الذي يبرر تلك الأهمية التاريخية التي ما زال يحظى بها كتابه حتى اليوم.

يقول في مقدمة الكتاب: "أغراني بإملاء هذا الكتاب أمران: أحدهما ما كان من إمضاء المعاهدة بيننا وبين الإنجليز في لندرة. ومن إمضاء الاتفاق بيننا وبين أوربا في منترو، ومن فوز مصر بجزء عظيم من أملها في تحقيق استقلالها الخارجي وسيادتها الداخلية" [ص 11]، ثم يشير إلى أن اهتمام الشباب بمستقبلهم الثقافي كان بمثابة الدافع الثاني لوضع كتابه فيقول: "فقد أقبل هؤلاء الشباب الجامعيون يسألوننا أن نبصرهم بأمورهم، ونهديهم إلى واجباتهم" [ص 11]، وبما أن إجابته على تساؤلات هؤلاء الطلبة لم تكن مدروسة ومفصلة بشكل كاف، فقد ارتأى أن يضع لهم كتابه هذا ليكون مرجعاً في بابه.

الفصل الثاني: الأفكار الرئيسة للكتاب

دعوى "غربية" مصر

يمكننا القول بأن هذه الفكرة تعد بمثابة **المحور الرئيس** الذي يدور حوله هذا الكتاب، فقد أشبعها الكاتب بحثاً منذ فصوله الأولى في سعي واضح للتأكيد عليها، وبدأ ذلك بطرح السؤال: "أمصر من الشرق أم من الغرب؟ وأنا لا أريد بالطبع الشرق الجغرافي والغرب الجغرافي، وإنما أريد الشرق الثقافي والغرب الثقافي؟" [ص 19]، وفي محاولة لتقريب مفهومه يسأل: "أيهما أيسر على العقل المصري: أن يفهم الرجل الصيني أو اللبناني، أو أن يفهم الرجل الفرنسي أو الإنجليزي؟" [ص 19]، وهو يريد بذلك تقسيم العالم إلى قسمين لا ثالث لهما: شرق وغرب، فالشرق هو شرق آسيا، والغرب هو أوربا وأمريكا، ومع أنه يفصل القول في أن هناك شرقاً أقصى وشرقاً قريباً، في إشارة إلى شرق آسيا للأول، والشرق الإسلامي– العربي للثاني، إلا أنه لم يتناول هذا الشرق القريب بأي دراسة أو استقصاء لدوره الحضاري أو خصوصيته الثقافية، بل نجده يركز جهده على إثبات انضواء مصر تحت لواء الثقافة الغربية منذ القدم، مع إشارة لا تخلو من إغفال لتأثر مصر بثقافة الشرق القريب، على أنها مجرد دور حضاري عابر من تاريخ مصر.

ولإثبات هذه الفكرة؛ يعود الكاتب إلى **التاريخ الفرعوني** ويفصل القول في تاريخ العلاقات المصرية مع الحضارات الأخرى، وينطلق من دعوى ضعف هذه العلاقات مع الشرق الأقصى فيقول: "وأول ما نلاحظه في تاريخ الحياة المصرية أننا لا نعرف أن قد كان بينها وبين المشرق البعيد صلات مستمرة منظمة، من شأنها أن تؤثر في تفكيرها، أو في سياستها أو في نظمها الاقتصادية" [ص 19]، ويفصل في موضع آخر: "وما أظن أن الصلة بين المصريين القدماء والبلاد الشرقية تجاوزت هذا الشرق القريب الذي نسميه فلسطين والشام والعراق، أي هذا الشرق الذي يقع في البحر الأبيض المتوسط" [ص 20]، ليؤكد بذلك فكرته الرئيسة: "وإذن فالعقل المصري ليس عقلاً شرقياً إذا فُهم من الشرق الصين واليابان والهند وما يتصل بها من الأقطار (...) وكان من أشد الشعوب تأثراً بهذا العقل المصري أولاً، وتأثيرًا فيه بعد ذلك العقل اليوناني" [ص 23]، ثم يقول: "ومعنى هذا كله آخر الأمر بديهي، يبتسم الأوربي حين ننبئه به لأنه عنده من الأوليات، ولكن المصري والشرقي العربي يلقيانه بشيء من الإنكار والازورار، يختلف باختلاف حظهما من الثقافة والعلم وهو: **أن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط**، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط"[ص 21].

وقد كتب سيد قطب في مناقشة هذه الفكرة: «ووَضْعُ المسألة على هذا النحو تتجلى فيه كل مهارة الدكتور في المناقشة، فهو قد قسَّم الدنيا قسمين اثنين لا ثالث لهما: قسم تمثله الصين واليابان، وإن شئت فضُمَّ

إليهما الهند وإندونيسيا، وقسم تُمثله فرنسا وإنجلترا، وإن شئت فضُمَّ إليهما كل دول أوروبا وأمريكا.. فلا بدَّ، للإجابةِ عن سؤال الدكتور على هذا الوضع، أن تكون مصر أمة غربية لأنها، بلا تردد ودون شك، تَفْهَم الإنجليزيَّ والفرنسيَّ أكثر مما تَفْهَم الصينيَّ واليابانيَّ في هذا الزمان!

وهذا ما قصد إليه الدكتور من توجيه السؤال على هذا المنوال! ولكن لا ريب أن وجه المسألة يتغير لو كان الشرق الذي يواجهك به غير الصين واليابان والهند وإندونيسيا. أي لو كان هناك قسم ثالث للدنيا يُمثله الشرق العربي والغرب العربي، ومصر بينهما حلقة الاتصال. ثم يزداد وجه المسألة تغيرًا لو كانت الدنيا أكثر أقسامًا حسب عقلياتها المختلفة، وهو الواقع، فكانت أوروبا وأمريكا تنقسمان بحسب العقلية الديمقراطية والعقلية الديكتاتورية، وبينهما خلاف أساسي لا شكَّ فيه، وكان الشرق ينقسم بحسب أجناسه، وهي كثيرة، وحسب طبيعة بلاده، وهي متغايرة.. إلى آخر الأقسام التي لا بد أن يفطن إليها ويدقق في تمحيصها من يريد وضع مناهج الثقافة حسب العقليات».[٧]

ويدافع طه حسين عن قراره بإثبات أن **شرقية مصر** ليست أكثر من وجودها في وسط عربي إسلامي ضمن ما يسميه بالشرق القريب: "وأنا أفهم في وضوح، بل في بداهة، أن نشعر بالقرابة المؤكدة بيننا وبين الشرق الأدنى، لا لاتحاد اللغة والدين فحسب، بل للجوار الجغرافي وتقارب النشأة والتطور التاريخي، فأما أن نتجاوز هذا الشرق القريب إلى ما وراءه، فلا أفهم أن يقوم الأمر فيه على الوحدة العقلية أو على التقارب التاريخي، وإنما أفهم أن يقوم على الوحدة الدينية، أو على تبادل بعض المنافع المؤقتة التي تتصل بالسياسة والاقتصاد" [ص 24]، ثم يضيف: "ومن المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول" [ص 24]، وهكذا فإن وحدة الدين واللغة لا تكفي حسب زعمه لإنشاء وحدة سياسية بين الدول، فهي لا تعدو كونها رابطاً ثقافياً بين الدول المتجاورة، أما العامل الوحيد الذي يمكن أن تقوم عليه الوحدة بين الأمم فهو المنافع الاقتصادية لا غير!

وللتأكيد على هذه النظرية التي انتهى إليها، يدعي طه حسين أن الحضارة الإسلامية نفسها قامت على هذا الأساس مستبقاً بذلك أي نقد، فيقول: "فالمسلمون أنفسهم منذ عهد بعيد قد عدلوا عن اتخاذ الوحدة الدينية واللغوية أساساً للملك وقواماً للدولة، وليس المهم أن يكون هذا حسناً أو قبيحاً، وإنما المهم أن يكون حقيقة واقعة" [ص 25]، مع أنه من غير المفهوم أن ينأى الكاتب عن مناقشة حسن أو قبح هذه الفكرة والاكتفاء بكونها مجرد حقيقة، مما قد يشير إلى عدم اهتمامه بصحتها في مقابل صلاحيتها للتطبيق لما تحققه من منافع عاجلة، وربما مؤقتة.

ويمكن للقارئ أن يستشف **النزعة البراجماتية** للكاتب، والتي تضع المنفعة نصب عينيها دون اكتراث لحقائق التاريخ، بل وليّ عنق هذا الأخير في سبيل تحقيق هذا المأرب، حيث يتابع مؤكداً: "وقد مضى المسلمون

بعد ذلك في إقامة سياستهم على المنافع، وعلى المنافع وحدها، إلى أبعد حد ممكن، فلم يأت القرن الرابع للهجرة حتى قام العالم الإسلامي مقام الدولة الإسلامية، وحتى ظهرت القوميات وانتشرت في البلاد الإسلامية كلها دول كثيرة يقوم بعضها على المنافع الاقتصادية والوحدات الجغرافية، ويقوم بعضها الآخر على ألوان أخرى من المنافع" [ص 24]، وفي هذا ادعاء غير مقبول لعلمانية الدولة الإسلامية والإيحاء بفشل تجربتها كدولة قائمة على الوحدة الدينية واللغوية، سيراً على خطا علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)[vi] الذي حكم بفشل الخلافة منذ أيامها الأولى، واستدل على ذلك بانتهاء حياة ثلاثة من الخلفاء الراشدين اغتيالاً! ولو صح هذا الادعاء لكانت دول العالم الإسلامي كما يسميها أكثر انفصالاً مما كانت عليه، إذ لم تقم بينها تلك المنافع بقدر ما كان بعض حكامها يتخوف من البعض الآخر، كما أن العلاقات التجارية –أو المنافع الاقتصادية– التي كانت جارية بين هذه الدول وبين دول الشرق البعيد كانت أحرى بأن تقيم بين الطرفين ما يدعيه الكاتب من وحدة سياسية وثقافية، إلا أن شيئا من ذلك لم يحدث بل كانت رحلات الحج وطلب العلم بين كافة الأقطار الإسلامية أشد تثبيتاً للوحدة بين هذه الدول المتناحرة من أي علاقة تجارية فيما بين بعضها والبعض الآخر من جهة، أو فيما بينها وبين الشرق البعيد من جهة أخرى.

وعليه؛ فإن قول الكاتب: "فالمسلمون إذن قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة، وهو أن السياسة شيء والدين شيء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر" [ص 27] ليس سوى محاولة لتبرير تاريخي للنظام العلماني من خلال افتراضه لعدم وجود نظام حكم إسلامي أصلاً.

يمضي الكاتب بعد ذلك إلى ما هو أبعد؛ فلا يكتفي بنبش التاريخ الفرعوني في بحثه عن الهوية المصرية، بل ويعدّ كل ما تعرض له المصريون بعد ذلك من أدوار ثقافية وحضارية لا يعدو أن يكون طارئاً على المكون الثقافي الأصيل وهو "**الفرعونية**"، فنجده يتحدث عن دخول مصر تحت حكم كل من الفرس والمقدونيين والرومان الغربيين والشرقيين، ويصف ذلك كله بأنه مجرد احتلال لم يغير شيئا من الهوية الفرعونية للمصريين. ثم يمد حكمه هذا ليسع الفتح الإسلامي بقوله: "وكانت مصر من أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة التي لم تنسها في يوم من الأيام" [ص 25]، ويقول: "والتاريخ يحدثنا كذلك بأن رضاها عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط، ولم يخلص من المقاومة والثورة، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طولون وفي ظل الدول المختلفة التي قامت من بعده" [ص 25]، فالفتح الإسلامي لا يعدو أن يكون احتلالاً لمصر في نظر طه

حسين، وقيام الدولة الطولونية لم يكن إلا استقلالاً عن هذا الاحتلال الأجنبي، وهو ادعاء لا يدعمه بأي دليل.

يخلص طه حسين بعد ذلك إلى النتيجة التي أسس عليها منذ البداية وهي "أن من السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءاً من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين" [ص 26]، ثم يدعمها بمقولة من التاريخ: "فلما كان فتح الإسكندر للبلاد الشرقية واستقرار حلفائه في هذه البلاد، اشتد اتصال الشرق بحضارة اليونان، واشتد اتصال مصر بهذه الحضارة بنوع خاص، **وأصبحت مصر دولة يونانية أو كاليونانية**، وأصبحت الإسكندرية عاصمة من عواصم اليونان الكبرى في الأرض" [ص 27]، وهكذا يحتال طه حسين على حقيقة كون مصر دولة شرقية مرة أخرى بتجاهل أي وجود لحضارة إسلامية تتوسط الشرق الآسيوي والغرب الأوربي، ويعود ليثبت انضواءها تحت راية الغرب برزوحها تحت الاحتلال اليوناني ثم التغاضي عن كون هذا الاحتلال لا يملك ما يرجحه على "الاحتلال" الإسلامي كمكوّن ثقافي للعقل المصري، فضلاً عن التجاهل غير المنصف للثورة الإسلامية التي خرج في سبيلها الشعب المصري ضد الاحتلال الأوربي بدءاً من الحملات الصليبية ووصولاً إلى الاحتلالين الفرنسي والإنجليزي.

بناء على هذا المنطق؛ لا يعدو الإسلام أن يكون في أحسن أحواله مجرد عنصر تاريخي من عناصر تكوين الثقافة المصرية، ومساوياً للعناصر الأخرى دون أي ترجيح: "وإذا أردت أن تحلل الثقافة المصرية إلى عناصرها الأولى فهذه العناصر بينة واضحة: هي التراث المصري الفني القديم، وهي التراث العربي الإسلامي، وهي ما كسبته مصر وتكسبه كل يوم من خير ما أثمرت الحياة الأوربية الحديثة. هي هذه العناصر المختلفة المتناقضة فيما بينها أشد الاختلاف والتناقش. تلتقي في مصر فيصفي بعضها بعضا" [ص363]، ومن العجيب حقاً أن الدكتور طه حسين قد اكتفى بافتراض التقاء هذه العناصر الثلاث المتناقضة دون حدوث أي صراع فيما بينها، ودون أن يقدم أي دليل على هذا التزاوج الودي، ودون أن يبحث أيضاً عن مبرر لهذا الامتزاج.

ونتيجة لما سبق؛ لا يبدو مفهوم الثقافة المصرية لدى طه حسين واضحًا بما فيه الكفاية ليعوَّل عليه، كما أن الخطاب المفرط في الشاعرية عند وصف التعايش السلمي بين الشرق والغرب أو عند تأكيد دعوى وحدة الثقافة المتوسطية وضرورة ترجيحها على أي ثقافة أخرى وافدة إليها –وهي الإسلام– هو خطاب غير علمي، ولا يمكن الاعتماد عليه للوصول إلى نتيجة مفادها: "فليست الثقافة وطنية خالصة ولا إنسانية خالصة، ولكنها وطنية إنسانية معًا" [ص464]، إذ ما زال التاريخ يثبت لنا يومًا بعد يوم أن الحلم القديم بوجود ثقافة إنسانية غير قابل للتحقيق، وذلك في المستقبل المنظور على أقل تقدير.

مفهوم الدين لدى مؤلف الكتاب

ينطلق طه حسين في مفهومه عن الحضارة الإسلامية من مرجعيته الاستشراقية الغربية، فالإسلام والمسيحية –ونقصد هنا المسيحية القائمة على التثليث– يكادان أن يتطابقا في رأيه لكونهما من منبع واحد، إذ يقول في ذلك: " ...المسيحية التي ظهرت في الشرق قد غمرت أوربا واستأثرت بها دون غيرها من الديانات، فلم تصبح أوربا شرقية ولم تتغير طبيعة العقل الأوربي، وإذا كان فلاسفة أوربا وقادة الرأي فيها يعدون المسيحية عنصرًا من عناصر العقل الأوربي فلست أدري ما الذي يفرق بين المسيحية والإسلام وكلاهما قد ظهر في الشرق الجغرافي، وكلاهما قد نبع من منبع كريم واحد.." [ص 29] ، ولعله يميل إلى هذا الرأي بهدف إثبات أن شرقية كل منهما في الأصل ليست مبرراً لانزياح أحدهما إلى الغرب، في الوقت الذي ظل فيه الآخر قابعاً في شرقيته. يقول في ذلك: "وكيف يستقيم للعقل السليم والرأي المنصف أن يقرأ الأوربيون الإنجيل فلا يرون به بأسًا على العقل الأوربي، ولا يرون أنه ينقل هذا العقل من الغرب إلى الشرق، فإذا قرؤوا القرآن رأوه شرقيًا خالصًا مع أن القرآن كما يقول في غير عوج ولا التواء إنما جاء متممًا ومصدقًا لما في الإنجيل!" [ص 29]، ثم يقول بوضوح أكبر: "إذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوربي ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة ولم تجرده من خصائصه التي جاءته من إقليم البحر الأبيض المتوسط، فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغير العقل المصري، أو لم يغير عقل الشعوب التي اعتنقته والتي كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط" [ص 29]، وهذا نص واضح في مفهوم طه حسين للإسلام الذي لا يعدو أن يكون مجرد رافد للعقل المصري لا أكثر، أما المكون الرئيس لثقافة المصريين فهو الأصل الفرعوني المتشبع بثقافة البحر الأبيض المتوسط الذي يوحدهم مع الغرب الأوربي.

ولا تقف مغالطات الكاتب عند هذا الحد، بل نجده يتناول علاقة كل من الإسلام والمسيحية بالفلسفة بكثير من السطحية والاختزال فيقول: "... وأغرب من هذا أن بين الإسلام والمسيحية تشابها في التاريخ عظيما، فقد اتصلت المسيحية بالفلسفة اليونانية قبل ظهور الإسلام فأثرت فيها وتأثرت بها، وتنصرت الفلسفة، وتفلسفت النصرانية، ثم اتصل الإسلام بهذه الفلسفة اليونانية فأثر فيها وتأثر بها، وأسلمت الفلسفة اليونانية وتفلسف الإسلام" [ص 30]، وهذا خطأ فاحش لا ينبغي لمثل طه حسين أن يقع فيه، فالمسيحية بصورتها الحالية لم تحتفظ إلا بالنزر اليسير من أصلها السماوي، بينما تقوم أركانها العقائدية الرئيسة كالفداء والقربان والثالوث على إضافات فلسفية أضفاها بولس ومن بعده على دين المسيح عليه الصلاة والسلام بعد رفعه، ويعبر بول جونسون عن ذلك بوضوح في قوله: "المسيحية ولدت مع بولس"، بل يرى جونسون أن تعاليم المسيح لم تعد أكثر من توثيق لفرقة يهودية قديمة، أما المسيحية البولسية –وهي التي يتحدث طه حسين عنها– فهي أمر آخر[vii]، وهو ما أوضحه القاضي عبد الجبار (ت 415) في قوله: "لم يتنصر الرومان، لكن

النصرانية هي التي ترومت"[viii]، كما أن المساواة بين القرآن الكريم وبين ما يسمى اليوم بالإنجيل ليست إلا محاولة مجحفة للتدليل على النتيجة التي يرومها من وحدة الدينين، ولا أظن أن طه حسين قد غفل عن شيء من الدراسات الغربية المؤكدة على عدم أصالة هذا "الإنجيل"، وعليه فإن الجزم بصحة عقيدتي الإسلام والمسيحية بشكليهما الحاليين في عقل واحد لا يخلو من تناقض عجيب.

في المقابل؛ كانت علاقة الإسلام بالفلسفة على النقيض تماماً مما يتوهمه طه حسين، فقد لقيت الفلسفة اليونانية من الرفض الكثير في العالم الإسلامي ولم يكن دخولها الخجول في عهد المنصور ثم انتشارها على يد المأمون خالياً من المصاعب بالرغم من الدعم الكبير الذي وفره لها الخليفة، وظلت الفلسفة مع ذلك غريبة على الساحة الإسلامية إلى أن كشف الإمام الغزالي الكثير من نقاط ضعفها، ولم يسبق أن ادعى أحد –في حدود علمي– أن الإسلام قد تأثر بهذه الفلسفة بشكل أو بآخر، بل إن مساعي المتكلمين لم تخرج عن إطار مواجهة الفلاسفة والزنادقة من أصحاب الفرق بسلاحهم المنطقي، ولم يتعدّ تأثير الفلسفة على عقول المسلمين انشقاق البعض عن أهل السنة والجماعة الذين ما زالوا يشكلون حتى اليوم السواد الأعظم من الأمة الإسلامية، وما زال الإسلام بذلك رائقاً خالياً من كل الشوائب بحفظ الله له كما وعد في كتابه الحكيم.

بناء على ذلك؛ فإن ادعاء طه حسين قيام العقلين الإسلامي والغربي– المسيحي على أساس واحد وهو الفلسفة اليونانية أمر لا يخلو من سفسطة لا تقوم على حجة، والأسوأ من ذلك أن يقيم على هذا الفرض منهجه في فهم ورسم المستقبل الثقافي لمصر.

لكن طه حسين يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك عندما يُدين الإسلام بمسؤوليته التاريخية تجاه أوربا التي عانت التخلف بسببه، ويستشهد على مقولته بمحاضرة المؤرخ البلجيكي "العظيم" بيرين التي حضرها في الجمعية الجغرافية وفي ظل كلية الآداب، متحسراً على عدم إدراك غالبية الحاضرين للحقيقة حيث يقول: "كان يعلن أن إغارة الأمم المتبربرة على أوربا لم تكن لتردها إلى الجهل الذي رُدت إليه في القرون الوسطى لو أن العلاقات البحرية ظلت متصلة بين الشرق والغرب، ولكن ظهور الإسلام، وقيام الخصومة بينه وبين المسيحية قد قطع هذه العلاقات حينا من الدهر، فاضطرت أوربا إلى الفقر والبؤس، وانتهى ذلك بها إلى الضعف الاقتصادي ثم إلى الجهل العميق.." [ص 31]، ويشرح ذلك بقوله: "قوام الحياة العقلية في أوربا إنما هو اتصالها بالشرق عن طريق البحر الأبيض المتوسط. فما بال هذا البحر ينشئ في الغرب عقلا ممتازا متفوقا، ويترك الشرق بلا عقل، أو ينشئ فيه عقلا منحطا ضعيفا؟" [ص 32]، وهو تساؤل يتناقض فيما يبدو مع تأسيسه السابق للعقلين الأوربي والإسلامي على العقل اليوناني، إذ نجده يشيد هنا بتأثير الشرق على هذا العقل، بينما يكيل المديح في مواضع أخرى على اليونان لأبوتهم الحقيقية لكل العقول البشرية!

ولا تتوقف إدانة الشرق الإسلامي عند طه حسين على عزل أوربا عن منبع الحضارة والعقل، بل يرى أن انضواء مصر وغيرها من الدول الإسلامية تحت راية الدولة العثمانية قد أعاق عقولها عن الإبداع قروناً طويلة، ثم يسحب هذه الإدانة ليلقيها على الشعوب الإسلامية نفسها لكونها تخلت عن عقلها اليوناني تحت نير هذا "الاحتلال" العثماني، في الوقت الذي لم يفلح فيه الاحتلال البربري في انتزاع بذور هذا العقل المستنير من عقول الشعوب الأوربية، فنجده يقول: "وما بال إغارة الترك على الشرق القريب تغير طبيعة العقل فيه، على حين لم تتغير طبيعة العقل في أوربا حين أغارت عليها الأمم المتبربرة، وقد اعتنق الترك دين الشرق القريب وحضارته كما اعتنقت الأمم المتبربرة دين المغرب وحضارته؟" [ص 32].
بهذا المنطق نفسه؛ يكشف طه حسين عن موقفه من الحكم الإسلامي عندما يدعي بصراحة أن عدم وجود كهنوت في تاريخ الإسلام يعني بالضرورة فصل الدين عن السياسة، ويبني على ذلك فلسفته العلمانية فيقول: "ولعل مصدر هذه الخصومة العنيفة بين الدين والعقل في أوربا أو بين رجال الدين ورجال العقل أن رجال الدين المسيحي لهم نظمهم وقوانينهم وسلطانهم القوي... فأما نحن فقد عصمنا الله من هذا المحظور ووقانا شروره التي شقيت بها أوربا. فالإسلام لا يعرف الإكليروس ولا يميز طبقة رجال الدين من سائر الطبقات. والإسلام قد ارتفع عن أن يجعل واسطة بين العبد وربه، فهذه السيئات التي جنتها أوربا من دفاع رجال الدين عن سلطانهم لن نجنيها نحن إلا إذا أدخلنا على الإسلام ما ليس فيه وحملناه ما لا يحتمل" [ص53]، وهذه مغالطة واضحة، فعدم تمييز الإسلام بين علماء الدين وبين العامة لا يعني عزل الدين عن السلطة، بل هو دليل على عدم منح العلماء والحكام سلطة خاصة يملكون بها رقاب الناس، فالسلطة المسندة إلى الحاكم المسلم لا تخوله أي امتيازات للحكم باسم الرب، بل هو وكيل على تطبيق الدين ورعايته ومسئول في الوقت ذاته عن أي تقصير في القيام بهذا الواجب.

ولتثبيت نظريته في مثالية الحضارة الأوربية مع استشعاره للاعتراضات التي قد تثور حولها من قبيل الفراغ الروحي الذي يعاني منه الغرب، يبحث طه حسين عن مخرج لهذه المشكلة بغضه الطرف عن قسوة الرأسمالية وتطرف البراجماتية، ثم يسكب المديح على بعض الحالات التي يرى فيها خير تعبير عن "روحية" هذه الحضارة فنراه يقول في شاعرية تمتلئ حماساً: "ولكن من أجهل الجهل وأخطأ الخطأ أن يقال: إن هذه الحضارة المادية قد صدرت عن المادة الخالصة. إنها نتيجة العقل، إنها نتيجة الخيال، إنها نتيجة الروح، إنها نتيجة الروح الخصب المنتج (...) وإنك لتدرس تاريخ الفلاسفة الأوربيين والعلماء والمخترعين الأوربيين فلا تجد واحداً منهم إلا وله من الروح أعظم حظ ممكن" [ص61] ويستشهد في ذلك بديكارت وباستور، ثم يضرب مثلاً بأولئك الذين يضحون بأنفسهم في تجارب الطيران ويبذلون أرواحهم رخيصة في سبيل تقدم

العلم، ولا يخفى على كل مطلع أن ديكارت الذي أسس فلسفته على ثنائية الروح والمادة قد انتهى دوره في الغرب عند إعلاء كلمة العقل بعد أن عانى هذا الأخير من وطأة القمع طوال قرون الظلام الأوربي، بينما تنحّت فلسفته الإيمانية –أو الروحية– لإفساح الطريق للعلمانية الرافضة لهذا التسليم الذي يوصف في بعض أدبياتهم بالتصوف، ولعل طه حسين كان على علم بأن أوربا في ذلك الوقت –أي النصف الأول من القرن العشرين– كانت قد وصلت إلى أعلى درجات تأليه العقل وتقديس المادة، وكانت لهذه النزعة المادية نتائجها المعروفة فيما بعد من تطرف الماركسية في الشرق وتضخم الليبرالية في الغرب. ولكن طه حسين يتجاهل كل هذه الحقائق ويواجه كل من يحتج عليه بحقيقة ما وصل إليه الغربيون من فراغ روحي بتأويل عجيب: "إن الضيق بالحياة الحاضرة خصلة يمتاز بها الرجل الراقي الحي، ولن يرضى عن الحياة رضى مطلقا قوامه الإذعان إلا الذين خلقوا للخمول والخمود. فإذا رأيت الأوربي يضيق بحياته ويزدريها فاعلم أنه ما زال حيا راقيا ممتازا مستعدا للكمال. وإذا رأيت الأوربي مذعنا راضيا قانعا بما قسم له فاعلم أن دولته قد آذنت بالزوال. وإذا قال الأوربي لنا إن حضارته مادية بغيضة، فنحن خليقون أن نظن به اثنتين: فإن كان صادقا علمنا أنه يريد المزيد من هذه الحضارة المادية البغيضة وإن كان كاذبا علمنا أنه يريد أن يزهدنا في هذه الحضارة ليستأثر بها دوننا، وليحتفظ لنفسه بحسناتها ومزاياها، وليمسكنا نحن في حضارتنا الروحية التي تجعلنا له عبيداً" [ص62] إذن فالحضارة الأوربية خير محض حتى لو ضاق بها أصحابها، وكل ما يصدر عنهم من شكوى وألم فلا يخرج عن أحد تفسيرين: فهم إما راغبون في المزيد من هذا الضيق والحرج، وإما مدّعون لهذا الضيق ليصرفونا عما يخفيه من رقي ويستأثرون به دوننا! ولا يكتفي طه حسين بهذا الاستخفاف بعقل القارئ بل يتابع القول في إقناعه بأن ما يثار من روحية الشرق ليس ذا صلة بديننا وتراثنا، ربما لخلوهما منها، وإنما الروحية الحقة هي تلك التي كانت ولا تزال تنبع من الشرق الأقصى، فيقول: "وبعد، فما هذا الشرق الروحي؟ ليس هو شرقنا القريب من غير شك" [ص63]، فقد اقتصر دور الشرق القريب في رأيه على كونه مهد الفنون والآداب والعلوم التي تأثر بها الرومان واليونان وأقاموا عليها حضارة أوربا الحديثة، فضلاً عن دوره في تصدير الديانات السماوية، أما الروحية المزعومة فلا تمت إلى هذا الشرق القريب بصلة، وكأن الأديان السماوية خالية من هذه الروحية، فيقول: "كلا! ليس الشرق الروحي الذي يفتن به بعض الأوربيين صادقين وكاذبين فيخدعونا على كل حال هو الشرق القريب، وإنما هو الشرق البعيد والشرق الأقصى. هو الهند والصين واليابان وما فيها من هذه الديانات والفلسفة التي لا تتصل أو لا تكاد تتصل بدياناتنا وفلسفتنا" [ص63]، ثم يخرج من هذا الخلط العجيب بهدفه المعلن من خلال تخيير القارئ بين أمرين: "فلننظر أي الأمرين نختار لأنفسنا: أنريد أن نعتنق ديانة الصينيين وفلسفتهم، ونأخذ بأسباب حضارتهم؟ ولكنهم هم يأخذون بأسباب الحضارة الأوربية أخذاً قوياً" [ص63]، وهكذا يقطع الطريق على

القارئ بعدم جدوى السعي خلف هذه الروحية، فهي أولاً غير متضمنة في دينه وتراثه، ثم إنها ثانياً قد فقدت مجدها في منبعها بعد أن ولّى أهلها وجوههم شطر أوربا، ليخلص من كل هذا إلى نتيجة مفادها ألا مفر من اللحاق بأوربا سواء طلبنا المادة أو الروح، فلدى الأوربيين وحدهم الخلاص مهما كان المبتغى!

يقول طه حسين موضحاً هذا الهدف الأسمى: "فلا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوربي فرقا عقليا قويا أو ضعيفا، ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الشرق الذي ذكره كيبلنج في بيته المشهور (الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا) يصدق عليه أن على وطنه العزيز. ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها إسماعيل وجعل بها مصر جزءا من أوربا قد كانت فنا من فنون التمدح أو لونا من ألوان المفاخر. وإنما كانت مصر دائما جزءا من أوربا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها" [ص 32]، فعلى المصريين أن يتخلصوا إذن من ربقة الاحتلال الإسلامي الذي شوه حقيقة عقلهم الأوربي حتى كاد أن يطمسها، وأن يولّوا وجوههم شطر أوربا!

في السياق نفسه؛ يتضح مفهوم طه حسين للأديان بصورة أكبر في مناقشته لمستقبل الأقباط في مصر، إذ يلح على تعليم رجال الدين المسيحيين من الأقباط بالدرجة نفسها التي يتم فيها التعليم الديني في الأزهر فنقرأ له: "وإعداد رجال الدين المسيحي لإخواننا الأقباط محتاج إلى عناية خاصة من الدولة ومن الأقباط أنفسهم (...) فإن الأقباط مصريون يؤدون الواجبات الوطنية كاملة كما يؤديها المسلمون" [ص329]، ثم يؤكد على أن الكنيسة القبطية لا تقل أهمية عن الأزهر نفسه فيقول: "والكنيسة القبطية مجد مصري قديم، ومقوم من مقومات الوطن المصري، فلا بد من أن يكون مجدها الحديث ملائما لمجدها القديم" [ص 331]، ويقول أيضا: "فالكنيسة القبطية مصدر الثقافة الدينية لأوطان أخرى غير مصر فيجب أن تصدر لهذه الأوطان ثقافة دينية تلائم حاجاتها الحديثة أيضًا" [ص 331].

لا شك في أن هذا الموقف من المسيحية نابع من المنظور العلماني لطه حسين الذي يرفع الوطنية إلى مرتبة تداني الدين أو تعلو عليه، فإذا كان قد صرح –كما مر معنا– بأن المسيحية المعاصرة ند للإسلام فلعله لا يعد الإسلام ناسخاً لها كما يبدو من ظاهر الحديث، بل يدعو إلى اهتمام الدولة بالكنيسة ورعايتها كرعايتها للإسلام بالدرجة نفسها، بغض النظر عن كون أحدهما دين الأغلبية العظمى للشعب، وهو أمر لا يحدث حتى في أكثر دول أوربا ديمقراطية. ولا أقصد بذلك الاختلاف معه في منح المواطنين حقوقهم الكاملة بغض النظر عن ديانتهم، وإنما يحق لنا أن نقف ملياً أمام مفهومه العلماني للدين، خصوصاً وأنه وصف الأقباط بالمؤمنين [ص331]، مما يضعهم في خانة واحدة –في رأيه– مع المسلمين، ليس من الناحية الوطنية والحقوقية –وهذا حقهم– وإنما بوصفهم أصحاب حقيقة أيضاً.

ومما يدعونا أيضاً إلى قراءة طه حسين من هذا المنظور العلماني ثناؤه على الحضارة الأوربية التي لم تقم للدين وزناً، فساوت بين المتدينين وغيرهم من الملحدين: "ومن الأوربيين قوم يتخذون المسيحية دينا، ومنهم من لا دين لهم، ولكن هذا كله لم يمنعهم كما قلنا من أن يتفقوا في أسباب الحضارة ويتفقوا في الاستمتاع بنتائجها والفوز بثمارها" [ص 52]، وهذا تسطيح آخر في تناوله لعلاقة الدين بثقافة المجتمع من خلال مساواته بين الإسلام وغيره من الأديان، وتجاهل تام لحالة الصراع التي عاشها العقل الغربي مع المسيحية قبل أن يبدأ نهضته، ويتضح هذا الموقف في قوله: "ولكن الأمر قد انتهى فيها [أي أوربا] إلى شيء من التوازن بين الدين والحضارة، ولكن العقل الأوربي المستقيم قد انتهى إلى أن الخصومة العنيفة الآثمة لم تكن بين الدين والحضارة. كانت بين الأهواء والشهوات لا بين الدين الذي يغذو القلوب والشعور والحضارة التي تنتجها العقول" [ص 52]، فبالرغم مما يوحي به ظاهر النص من توافق بين الدين والحضارة، إلا أن اتخاذ الحضارة الأوربية نموذجاً في موقفها من الدين –أياً كان– يغني عن أي تفصيل.

مصر في العصر الحديث

بعد أن رسخ طه حسين نظريته في الأصل الأوربي للعقل المصري من خلال وحدة الجذور في محيط البحر الأبيض المتوسط؛ انتقل إلى البرهنة على هذه النظرية من خلال مشاهداته للواقع المصري في القرن العشرين الذي يجد فيه عودة طبيعية للعقل المصري إلى جذوره الأوربية بعد خروج المحتل الإنجليزي، ويستشهد على ذلك **بشيوع النمط الاستهلاكي** في الطبقات المترفة من الشعب المصري: "حياتنا المادية أوربية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخرى تختلف قربًا وبعدًا من الحياة الأوربية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات، وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد" [ص 36]، ويقول أيضاً: "إن مقياس رقي الأفراد والجماعات في الحياة المادية مهما تختلف الطبقات عندنا إنما هو حظنا من الأخذ بأسباب الحياة الأوربية" [ص 37]، وليته انتبه إلى أن مقولته هذه ليست في صالحه على الإطلاق، إذ أن تبعية هذه الطبقة الضيقة للغرب لا تعني أكثر من انسلاخها المزري عن محيطها العام، بل واستلابها أمام مادية المحتل، ووجود هذه الطبقة لا يشكل أكثر من عقبة كأداء في طريق حركات التحرر الوطني لكل الدول التي عانت

من ظلم الاحتلال الأوربي، ومن المؤسف حقاً أن يجد أحد أتباع هذه الدول في وجود هذه القلة دليلاً على أن بلاده المحتلة ليست إلا جزءاً لا يتجزأ من المحتل، ثم يمضي للبرهنة على ذلك بإحياء تاريخٍ أكل عليه الزمان وشرب، مع كل ما في ذلك من تجاوز وإسفاف!

ويتابع طه حسين حديثه عن تبعية مصر للغرب الأوربي من خلال مقارنته للنظم السياسية بين الطرفين، فبعد أن أوضح موقفه من الحكم الإسلامي مدعياً أن المسلمين تخلصوا من ربقته منذ مطلع القرن الرابع للهجرة، فإنه يتابع تأكيده على ولاء مصر لأصولها الغربية بانتهاجها النظام الديمقراطي الحديث بصورته الأوربية، ويسرد في ذلك الأمثلة التي يجد فيها دليلاً على أن مصر عادت للانضواء تحت راية الحضارة المتوسطية الموحدة، ويستشهد على ذلك بتأثر المحاكم الشرعية نفسها بالنظم الأوربية، ثم يقول: "وأكبر الظن أن قضاة المسلمين القدماء لو أنشروا في هذه الأيام لأنكروا من نظام المحاكم الشرعية شيئاً كثيرًا، ولعلهم أن ينكروا أكثر مما يعرفون!" [ص 38]، ويطبق نظريته تلك على الأزهر أيضاً، مع اعترافه بأنه ما زال عصياً على اللحاق بالغرب: "وقد استبقينا الأزهر الشريف نفسه، ولكن أزمة الأزهر الشريف متصلة منذ عهد إسماعيل أو قبله ولم تنته بعد" [ص 37]، ليخرج من ذلك كله بالنتيجة الموضوعة مسبقاً وهي: "كل هذا يدل على أننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوربا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءًا منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً. وعلى أننا لا نجد في ذلك من المشقة والجهد ما كنا نجده لو أن العقل المصري مخالف في جوهره وطبيعته للعقل الأوربي" [ص 39]، وللمزيد من التأكيد على هذا الهدف؛ يصل به الأمر إلى أن ينسب إلى مصر تبعية عمياء للغرب حتى في استبدادها وطغيانها، بالرغم من شكواه في مواضع أخرى –كما مر معنا– من طغيان الحكم التركي واعتباره دخيلاً، فيقول: "...أن نظام الحكم المطلق عندنا في العصر الحديث كان متأثراً بنظام الحكم المطلق في أوربا قبل انتشار النظام الديمقراطي، وأن نظام الحكم المقيد عندنا كان متأثراً بنظم الحكم المقيد في أوربا أيضًا" [ص 37]، وكأن الهدف في الحالتين هو إثبات كون مصر قطعة من أوربا، وبأي ثمن.

الفصل الثالث: مناقشة الكتاب

مناقشة المؤلف للمخالفين له

لا يخفي طه حسين تحسسه لمواطن الاختلاف مع الكثير من المثقفين في عصره، فبعد أن انتهى من عرض فلسفته تنبأ بما سيلقاه كتابه من نقد، وقد كان. يقول في ذلك: "وأنا أعلم أن كثيرًا من الناس سيلقون هذا النحو من التفكير بشيء غير قليل من الإنكار له والازورار عنه. منهم من ينكر مشفقا ويزور خائفًا.. ومنهم من يتكلف الإشفاق والخوف" [ص50] فهو يشير هنا إلى أن المخالفين له سوف لن تخرج مواقفهم عن أحد احتمالين: إما الحرص على أصالة ثقافتهم من مخاطر ما يدعو هو إليه من انفتاح نحو الغرب، وهو في رأيه موقف محمود ناشئ عن إخلاص وصدق، إلا أنه يفتقر إلى بعد الرؤية واتساع الأفق، وإما اصطناع

هذا الحرص عن سوء نية وإصرار على الجمود، وهو ما يعزف عن خوض النقاش معه تهرباً من الجدل الذي لا طائل منه.

يوجه الكاتب بعد ذلك خطابه إلى أصحاب الفريق الأول فيبادرهم بقوله: "وأما الذين يشفقون ويخافون عن إخلاص وصدق.." [ص51]، ثم يمضي في توضيح نظريته: "وقد يحسن أن نلفت هؤلاء الصادقين الأخيار إلى أن الحياة الأوربية ليست إثما كلها، وإلى أن فيها خيرًا كثيرًا، وإلى أن الإثم الخالص لا يمكن من الرقي وقد ارتقى الأوربيون ما في ذلك من شك (...) فنحن لا ندعو إلى آثامهم وسيئاتهم، إنما ندعو إلى خير ما عندهم وأنفع ما في سيرتهم. كما أن هؤلاء الصادقين الأخيار إذا دعوا إلى الاستمساك بحياتنا الموروثة والاحتفاظ بتقاليدنا المستقرة فهم من غير شك لا يدعون إلى أن نستمسك بما في حياتنا الموروثة من آثام" [ص51]، ويقول أيضاً: "ونحن حين ندعو إلى الاتصال بأوربا والأخذ بأسباب الرقي التي أخذوا بها لا ندعو إلى أن نكون صورا طبق الأصل للأوربيين كما يقال، فذلك شيء لا سبيل إليه ولا يدعو إليه عاقل. والأوربيون يتخذون المسيحية لهم دينا فنحن لا ندعو إلى أن تصبح المسيحية لنا دينا، وإنما ندعو إلى أن تكون أسباب الحضارة الأوربية هي أسباب الحضارة المصرية لأننا لا نستطيع أن نعيش بغير ذلك فضلاً عن أن نرقى ونسود" [ص51– 52].

قد يقال هنا بأن دعوة طه حسين لم تكن أوربية خالصة كما يدعي المخالفون، بل هي مجرد نداء للأمة المصرية كي تلحق بركب الحضارة الأوربية من خلال "الأخذ بأسباب رقيها" دون المساس بأصول العقيدة، وإن صح هذا القول فلا غبار عليه، ولكن الخلاف مع هذه الدعوة ليس قاصراً على التخوف من الانسلاخ التام عن الإسلام واعتناق المسيحية، فالكاتب قد أكد بصريح القول –كما مر معنا– على أن جذور العقلين الأوربي والمصري واحد، ثم دعم هذا القول بإحدى مقولات الكاتب الفرنسي بول فاليري حول التشابه في المؤثرات العامة على كل من العقلين، ليخرج بنتيجة مفادها أن الثقافتين لم تنبعا من أصل واحد فحسب، بل تتشابهان إلى درجة تقترب من الاتحاد، ولا يكاد يميزهما عن بعضهما إلا بعض أشكال العبادات التي تختلف بين كل دين وآخر.

يقول طه حسين عن **بول فاليري:** "أراد ذات يوم أن يشخص العقل الأوربي فرده إلى عناصر ثلاثة: حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان. فلو أردنا أن نحلل العقل الإسلامي في مصر وفي الشرق القريب أفتراه ينحل إلى شيء آخر غير هذه العناصر التي انتهى إليها تحليل بول فاليري؟" [ص 34]، وفي هذا القياس الكثير من السطحية والتجاوز فضلاً عن التناقض، فالفرضية المقتبسة عن أعمال المستشرقين حول التأثير اليوناني في الحضارة الإسلامية وبالدرجة نفسها التي جرت في الغرب تفتقر إلى الكثير من الصحة،

لأن الحضارة الإسلامية قائمة في جوهرها على الوحي قبل كل شيء، وما طرأ عليها من ترجمة للكتب اليونانية لا يعدو أن يكون من باب المثاقفة، بالرغم من كل ما لقيته من رفض ومناهضة، أما أثر الفلسفة اليونانية على الحضارة الأوربية الحديثة فيكاد أن يبلغ دور الوحي نفسه قياسًا على الحضارة الإسلامية. أما الحضارة الرومانية فلم يتصل بها المسلمون لينهلوا منها إلا الشيء اليسير، مع العلم بأن الفارق كبير بين اليونان والرومان من حيث اشتهار الأولى بامتلاكها قوة الحضارة، واشتهار الثانية بكونها حضارة القوة، ولست أدري لمَ لم يقدم الكاتب شيئاً من الأدلة على اقتباس المسلمين لسياستهم وفقههم من هذه الحضارة ليدعم هذه الدعوى؟ أما قياس الإسلام على المسيحية فباطل كما أسلفنا، ولعل الملفت في هذا النص للكاتب اعترافه بوجود "العقل الإسلامي" ككيان مستقل –بغض النظر عن مشابهته بغيره– ثم إلصاقه بمصر والشرق القريب، على الرغم من إصراره منذ مطلع الكتاب على عزل مصر عن هذا الشرق القريب، وعدّها منبعاً للعقل اليوناني– المتوسطي، وتأكيده على أن المصريين قد قاوموا الوجود العربي منذ أيامه الأولى، حيث لم يفرطوا بهويتهم الفرعونية الأصيلة [انظر: ص 25].

ويتابع طه حسين مناقشته لهؤلاء بمحاولة إثبات اقتباس المسلمين من الغير، مع اعترافه بأن هذا الاقتباس لم يخلُ من بعض السيئات فيقول: "فساءت الأخلاق والسير في بعض البيئات وفسدت العقائد ودخائل النفوس في بعضها الآخر. ولكن شيئا من ذلك لم يرد المسلمين عن الأخذ بأسباب الحضارة الفارسية واليونانية لأنهم جنوا من ذلك ثمرات حلوة لا تزال الإنسانية تستمتع بها إلى الآن (...) وهذه الحضارة الإسلامية الرائعة لم يأت بها المسلمون من بلاد العرب وإنما أتوا ببعضها من هذه البلاد وببعضها الآخر من مجوس الفرس، وببعضها الآخر من نصارى الروم" [ص53]، وهذا قياس لا يمكن الأخذ به على هذا النحو من التعميم، فحتى لو صح أخذ المسلمين عن هذه الحضارات أسباب حضارتهم فإن المسلمين لم يقتبسوا عنهم إلا بعد فتح بلادهم وبسط سلطان الإسلام عليها وهم في موضع غلبة ونصر، وكان القرآن والسنة قد تغلغلا في نفوس وعقيدة المسلمين وأصبحا المرجع الأول في كل ما يعرض لهم من مشكلات، أما أخذهم عن الفرس والروم فكان في ما سبقوهم إليه من وسائل إدارة الحكم وتنظيم المدن والعلوم الطبيعية وغيرها من الأمور الدنيوية، إلى جانب التأثر الفلسفي غير المحمود الذي أدى إلى نشوء الفِرق المذهبية والسياسية. في المقابل؛ فإن ما آلت إليه العلاقة بين المسلمين وأوربا –التي يدعو الكاتب إلى اللحاق بها اليوم– لا يمكن أن تشبّه بتلك التي كانت عليها بأي حال فيما مضى، وليس الكاتب ممن يخفى عليه طمع الأوربيين ببلاد المسلمين وقد خرجوا للتو من مصر بعد نهب خيراتها واستنزاف عقولها، وكان من الأحرى به أن يدعو أولاً إلى الاستقلال الفكري عنهم بعد جلاء جيوشهم، والعودة إلى منابع الحضارة الإسلامية التي تجذرت في نفوس المصريين، قبل أن يأخذوا عن عدوهم.

من هنا تتضح مغالطة طه حسين في قوله: "فنحن بين اثنين: إما أن ننكر ماضينا كله ونجحد أسلافنا جميعا ونرفض مجد المسلمين الذين أسسوا الحضارة الإسلامية، وما أظننا مستعدين لشيء من هذا، وإما أن ننهج نهجهم ونذهب مذهبهم ونأخذ بأسباب الحضارة الأوربية في قوة، كما أخذوا هم في قوة بأسباب حضارة الفرس والروم" [ص55]، ولعله إن بقي على قيد الحياة ليرى ما آلت إليه هذه الدعوة من تبعية مطلقة للغرب لأعاد فيها النظر.

هل كانت دعوته تحريرية أم تذويبية؟

بعد أن استعرضنا الملامح الرئيسة لرؤية طه حسين للثقافة المصرية وعلاقتها بمثيلتها الأوربية، نعود إلى التساؤل عن الهدف النهائي الذي يرمي إليه الكاتب بهذا الطرح الجريء، فمع أن البحث في نوايا أي كاتب من خلال قراءتنا لنتاجه –سواء ما يظهر في سطوره أو ما يمكن اكتشافه مما بين السطور– هو أمر لا يخلو من مخاطرة، بين إجحاف أو مبالغة في التكريم، مما يستدعي المزيد من الحرص قبل إصدار الحكم، وإفساح المجال لما قد يأتي بعدُ من آراء قد تثري ذلك الأول أو تنقضه. ولعل تناول كاتب مثير للجدل مثل طه حسين يزيد من صعوبة الأمر، ويؤكد ذلك ما نراه من كثرة المؤلفات التي صدرت وما زالت تتوالى في الصدور حتى الآن في دراسة فكر وأدب هذا الرجل، بل إن عدداً لا بأس به من هذه الأعمال قد جنح إلى نوع من التطرف في كلا الاتجاهين.

لسنا الآن بصدد تناول أي من هذه الدراسات لتبين مواقفها، فقد عزمنا منذ البداية على الانطلاق من نقطة الصفر في دراسة الكتاب موضوع البحث، وسنسعى جاهدين للوصول إلى أقرب نقطة ممكنة من الحكم في بحثنا عن إجابة للسؤال المطروح.

لقد تبين لنا في موضع سابق حرص الكاتب على إثبات نظريته القائلة بعدم وجود أي فروق جوهرية بين العقلين المصري والأوربي، وبيّنا تهافت هذه الدعوى وسطحية البراهين التي قدمها لتحقيق هذا الغرض، كما عرضنا لموقف الكاتب من نظام الحكم الإسلامي ودساتيره وقوانينه، مستشهدين بمقتطفات من كتابه تؤكد على استبشاره بالتغيير الذي طرأ عليها إثر الاحتكاك بالأوربيين، والسؤال الآن: هل كان طه حسين يدعو من خلال ذلك إلى قيام نظام حكم علماني بحت، يتخلى فيه المصريون عن الحكم الإسلامي ونظامه التشريعي والقضائي لصالح الأنظمة الأوربية العلمانية؟

أعتقد أنه لا يمكننا من خلال النصوص السابقة الجزم بهذا الحكم جزماً قطعياً، فعلى الرغم من ثناء الكاتب على اقتباس المحاكم الشرعية أنظمة عملها من الأنظمة الأوربية إلا أنه لم يصرح بالدعوة إلى استبدال القانون الوضعي بالشريعة، مما يسمح لنا بحمل كلامه على ظاهره وهو استفادة القضاء المصري من آلية العمل التي تعمل وفقها السلطات القضائية الأوربية، وهي المتبعة اليوم في كل المحاكم العربية والإسلامية كما هو معروف، دون المساس بطبيعة القانون الذي يحتكم إليه القضاء.

من جهة أخرى؛ فإن فلسفة الكاتب في نظام الحكم السياسي ترتكز أساساً –كما يبدو من خلال استعراضنا للكتاب– على **تأييد النظام الديمقراطي** القائم على التعددية وإشراك الشعب في اتخاذ القرار، يقول على سبيل المثال: "وأين المصري الذي يرضى بأن ترجع مصر عن هذه الخطوات التي خطتها في سبيل النظام الديمقراطي؟ وأين المصري الذي يطمئن إلى أن تعود مصر إلى نظام للحكم يقوم على غير الحياة الدستورية النيابية؟" [ص 40]، كما لا يمكننا الجزم بأن امتعاضه من أنظمة الحكم التي كانت قائمة في مصر قبل ذلك إنما هو ضيق بنظام الحكم الإسلامي القائم على الشريعة، وإنما يمكن حمل ذلك على استيائه من طغيان ذلك النظام وجموده في أسوأ أشكال الحكم الاستبدادي الذي لا يقيم وزناً لرأي الشعب، يقول: "فلو أننا هممنا الآن أن نعود أدراجنا وأن نحيي النظم العتيقة لما وجدنا إلى ذلك سبيلا، ولوجدنا عقابا لا تجتاز ولا تذلل، عقابا نقيمها نحن لأننا حريصين على التقدم والرقي، وعقابا تقيمها أوربا لأننا عاهدناها على أن نسايرها ونجاريها في طريق الحضارة الحديثة"[ص 40]، وهو يشير في هذا النص إلى معاهدة الاستقلال التي وقعتها مصر مع بريطانيا، كما نجده مؤمناً بهذه القضية إلى أبعد الحدود عندما يصر على أن ما حققته مصر من حكم ديمقراطي تبدت بعض ملامحه إبان الاستقلال ليس إلا نتيجة للثورة التي قام بها الشعب المصري بكافة فئاته لإخراج المحتل، وكأن الديمقراطية أصبحت في نظره ثمرة غالية لهذا الجهد

الذي بذله الشعب، يقول: "..بل بذلنا في سبيلها جهوداً لا تحصى، وضحينا في سبيلها بالأنفس الذاكية والدماء الطاهرة، وأنفقنا في سبيلها كرائم الأموال واحتملنا في سبيلها ضروب المحن والآلام" [ص 40]، فمن غير المعقول أن يقصد بهذه الثمرة التي بذل لها الشعب المصري دمه وماله انسلاخاً من هويته، وإذعاناً للاحتلال بعد خروجه. فظاهر كلامه يشير إلى إيمانه بأن ما تم تحقيقه من تحديث لأنظمة الحكم والقضاء، وما فيه من إشراك للشعب في الحكم واتخاذ القرار، كان الثمرة الأولى لتلك التضحيات التي قدمها.

على صعيد آخر؛ يصعب القول بأن طه حسين كان يزدري مواطنيه من عامة المصريين كما هو شائع لدى الكثير من المثقفين، فكتابه ينبض بالإخلاص في سعيه الجاد لدفع المواطن المصري وحثه على تبوء مكانه الذي يليق به بين بقية الأمم. وعليه فإن سعيه الواضح لانتزاع مصر من محيطها "الشرقي القريب" ليس إلا لتحقيق هذا الهدف وفقاً لطريقته الخاصة، وهو يبذل لأجل ذلك كل ما أوتي من قوة على أمل أن تلحق مصر بالأمم المتقدمة وتدرك ما فاتها من أسباب الحضارة، يقول في ذلك: "الواجب الوطني الصحيح بعد أن حققنا الاستقلال وأقررنا الديمقراطية في مصر إنما هو أن بذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجهد ومن الوقت والمال لنُشعر المصريين أفرادا وجماعات أن الله قد خلقهم للعزة لا للذلة وللقوة لا للضعف وللسيادة لا للاستكانة وللنباهة لا للخمول، وأن نمحو من قلوب المصريين أفرادًا وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوربي، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية.." [ص 43]، ومن خلال ربطه لحضارة المصريين بحوض البحر الأبيض المتوسط، وعدّه مصر شريكاً في صياغة العقل المتوسطي –والأوربي جزء منه– فإن اللحاق بأوربا اليوم قد لا يعدّ في نظره فناءً فيها، بل إعادة للأمور إلى نصابها، ونبذاً لمخلفات الحضارات الأخرى التي تعاقبت على مصر –ومنها الإسلام من خلال مفهومه الخاص عنه– ليصل بذلك إلى نتيجة مهمة وهي أن **تصبح مصر نداً لأوربا وليس تابعة لها**. يقول: "لقد كنا معرضين لخطر الفناء في أوربا حين كنا ضعافا مسرفين في الضعف، وحين كنا نجهل تاريخنا القريب والبعيد وحين لم نكن نشعر بأن لنا وجودًا ممتازًا وحين كان فريق منا يؤمنون في أعماق نفوسهم بأن للأوربي فضلاً على المصري ولأنه جوهر ممتاز.. فأما الآن وقد عرفنا تاريخنا وأحسسنا أنفسنا، واستشعرنا العزة والكرامة، واستيقنا أن ليس بيننا وبين الأوربيين فرق في الجوهر ولا في الطبع ولا في المزاج فإني لا أخاف على المصريين أن يفنوا في الأوربيين" [ص58]، ثم يقول: "وقد أغارت أمم قوية على مصر وبسطت سلطانها عليها قرونًا متصلة وأزمانًا طوالاً فلم تستطع أن تهضمها ولا أن تفني شخصيتها" [ص58]. ثم يستشهد بتجربة الشعب الياباني للتأكيد على صحة نظريته: "الشعب الياباني من شعوب الشرق الأقصى قد كان يخالف في حياته المادية والعقلية أشد المخالفة وأقواها شعوب أوربا. فما هي إلا أن أحس ألا سبيل له إلى أن يعيش كريمًا حتى يشبه الأوربيين في كل شيء (...) فما هي إلا أن هم حتى فعل، وما هي إلا أن

أراد حتى وفق إلى ما أراد. وإذا هو شعب مهيب تشفق منه أوربا أشد الإشفاق" [ص 42]، ثم يعقب: "ولست أدري لمَ تضيع شخصية المصريين إذا ساروا سيرة الأوربيين ولا تضيع شخصية اليابانيين مع أن لمصر من المجد والسابقة ما ليس لليابانيين مثله؟!" [ص59].

ولتحقيق هذا الهدف النهضوي الطموح، يطرح طه حسين **رؤية تنموية شاملة**، لا تخلو من تبعية للغرب – متذرعاً بمفهومه في الوحدة العقلية بين مصر وأوربا– مما يدل على حس مرهف وهمة عالية، فيطرح أولاً أهمية **تطوير الجيش المصري**: "... ومعنى ذلك أن جيشنا يجب أن ينظم تنظيما أوربيا وأن شبابنا يجب أن يعدوا لهذا الجيش كما يعد الشباب الأوربيون لجيوش أوربا، وأن ضباط هذا الجيش يجب أن يأخذوا من الثقافة بنفس الحظوظ التي يأخذ بها ضباط الجيوش الأوربية وأن عدة هذا الجيش يجب أن تكافئ عدة الجيوش التي يمكن أن تغير علينا" [ص 46]، ويقول: "ومعنى ذلك أن الدفاع عن حوزتنا والذياد عن حرمنا والصيانة لاستقلالنا كل ذلك يكلفنا ويفرض علينا أن نتهيأ لأمور الحرب كما يتهيأ لها الأوربيون"[ص 46]، ويزيد موقفه وضوحاً بقوله: "نحن إذاً نريد أن نضارع الأمم الأوربية في قوتها الحربية لنرد عن أنفسنا غارة المغير ولنقول لأصدقائنا الإنجليز بعد أعوام: انصرفوا مشكورين فقد أصبحنا قادرين على حماية القناة." [ص 47]، فعلى الرغم من سذاجة هذا الموقف والثقة العمياء بالمحتل الإنجليزي، إلا أن ذلك لا يمنع احتمال حرص الكاتب على مضاهاة هذا المحتل والوقوف معه على صف واحد في القوة والمنعة دون تبعية.

يطرح طه حسين بعد ذلك **رؤيته الاقتصادية** كضرورة للاستقلال عن الغرب بطريقة قد تثير الكثير من الجدل، إذ يقول: "فهذا الاستقلال الاقتصادي يجب أن يكون استقلالاً اقتصاديًا من الطراز الأوربي، لأننا لا نريد أن نستقل في الاقتصاد بالقياس إلى الحجاز واليمن والشام والعراق، وإنما نريد أن نستقل في الاقتصاد بالقياس إلى أوربا وأمريكا"[ص 47]، فمع أن عبارته هذه قد تثير استياءً لدى الكثيرين لما توحي به من تبعية، إلا أن مفهوم كلامه قد يشير على الأرجح إلى أنه يدعو إلى نظام اقتصادي مصري قوي بالقياس إلى الاقتصادين الأوربي والأمريكي، وليس بالنسبة إلى الدول أو الأقاليم ذات الإمكانيات المتواضعة، فليس المقصود إذن إحلال نظام اقتصادي غربي بكافة تفاصيله، وإنما بناء نظام اقتصادي مصري قوي قادر على المنافسة. يقول: "وإذاً فلا بد من أن نهيئ شبابنا للجهاد الاقتصادي على نفس النحو الذي يهيئ الأوربيون والأمريكيون عليه شبابهم لهذا الجهاد"[ص 47]، إذ تغدو المنافسة هي العامل الأساس في رؤيته التنموية، كما يدل على ذلك قوله: "أقول إن من المحقق أننا نستطيع منذ الآن أن نشارك مشاركة قيمة في الحياة السياسية والاقتصادية وأن حظنا من هذه المشاركة سيقوى من يوم إلى يوم، ولكن مشاركتنا في الحياة الثقافية لا تكاد تذكر لأن حظنا من الثقافة لا يكاد يذكر" [ص 334].

كما تتضح مساعي طه حسين في الوقوف إلى جانب الغرب كندٍ له وليس كتابع في عبارات أخرى من قبيل: "... وعلى إشعار الأجنبي بأننا مثله وأنداده من جهة أخرى" [ص 48]، ويوضح طريق الوصول إلى هذا الهدف بقوله: "فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني فنحن نريد وسائله بالطبع، ووسائلُه أن نتعلم كما يتعلم الأوربي، لنشعر كما يشعر الأوربي ولنحكم كما يحكم الأوربي، ثم لنعمل كما يعمل الأوربي" [ص 48]، ومن هنا يمكن فهم كل دعوات طه حسين إلى اللحاق بالغرب على أنها أخذ بطريق الحضارة الذي لمس آثاره أثناء إقامته في أوربا وانبهر به، يقول: "... فليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم الحية الراقية كيف تسلك طريقها إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين، ثم تسلك نفس هذه الطريق التي تسلكها هذه الأمم" [ص 205]، مع الأخذ بعين الاعتبار تقصير طه حسين –كما أثبتنا– في تمحيص هذا الطريق وصلاحيته للمجتمع المصري.

من هنا تبدأ نظرية طه حسين التنموية بالتبلور، إذ نجده في الفصول التالية من الكتاب –أكثر من ثلاثة أرباعه– يقصر حديثه على **تطوير أنظمة التعليم**، بدءاً من التعليم الأولي ووصولاً إلى الجامعي، وهو يقدم بذلك رؤية تنموية مبكرة لنهضة مصر، والتي تم مع الأسف تجاهلها تجاهلاً مؤسفاً للغاية طوال تلك العقود، مما أخر تحقيق حلمه، بالرغم من أن هذه المفاهيم التي طرحها طه حسين منذ حوالي سبعين عاماً قد أعيد اليوم استحضارها وإعادة الاعتبار إليها بعد أن تأكدت أولويتها في عالم التقنية المعاصر.

وبالرغم من إدراك طه حسين لشدة وطأة الجهل والتخلف على شعبه آنذاك، إلا أن كتابه ينضح بالكثير من الأمل الذي يُحمد عليه، يقول: "فكثرة المصريين لا تزال متأثرة بعقلية القرون الوسطى. ولكن طبيعة الحياة ستخرجها غدا و بعد غد عن هذا الطور وستصوغ الأجيال الناشئة والأجيال المقبلة صيغة حديثة أوربية" [ص324]، كما يقول في الفصل الأخير من كتابه: "هذا حلم رائع جميل تمضي فيه نفس هائمة تحب مصر وأهل مصر في هذا الأفق الغريب الجميل من آفاق الألب، ولكنه حلم يسير التحقيق قريب التعبير" [ص 367].

ويمكن لنا استيضاح هدف طه حسين من دعوته للحاق بأوربا أيضاً من خلال موقفه من التعليم، إذ نجده ينتقد التعليم الرسمي المدني لأن الإنجليز أفسدوه، ولكون التعليم الأجنبي غير حافل بالدولة ولا خاضع لسلطانها ولا معني إلا بنشر ثقافة البلاد التي جاء منها، ثم يقول مستنكراً "ويريد سوء الحظ أن يكون هذا التعليم الأجنبي في جملته أنفع وأغنى من التعليم المصري الرسمي" [ص65]، ويزيد الأمر إيضاحاً: "ولست أدعو إلى إغلاق المدارس والمعاهد الأجنبية (...) لأن حاجاتنا الوطنية تدعوا إلى الاحتفاظ بهذه المدارس والمعاهد، فهي من جهة نوافذ قد فتحت لمصر على الحضارات الأوربية المختلفة، وهي من جهة أخرى لا تزال متفوقة على مدارسنا" [ص 69]، ثم يدعو إلى فرض مراقبة دقيقة عليها لتتلاءم مع حقوق الوطنية

المصرية وواجباتها: "... أن نتثبت بالملاحظة والتفتيش أن المدارس الأجنبية لا تنحرف بالتلاميذ عن دين آبائهم ولا تتخذهم موضوعاً للدعوة والتبشير" [ص70]، وإن كنا نأخذ هنا على طه حسين قصره خطورة التعليم الأجنبي على التبشير فقط وإهمال أثر المنهج العلمي والعقل الغربيين، وكأنه لا يجد في المنهج العلمي العَلماني أي خطورة على عقيدة المسلمين بالرغم من قيامه على النبذ المطلق لكل ما يمت إلى الدين بصلة! فالتعليم الغربي هو طريق التغريب كما يشير المستشرق جب بكل صراحة: "هذا هو السبيل الوحيد الذي لا سبيل غيره"[ix]. ولا ننسى وصية فرانسيس بيكون في تقرير رفعه إلى الملك جيمس الأول لإصلاح التعليم بأن تتم المحافظة على هوة عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى، فقد كان المسلك الوحيد المنقذ- بنظره- هو إقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحي الإلهي[x]، وهو ما تم تطبيقه في التعليم الغربي الذي يسعى طه حسين لاقتباسه كما هو!

في المقابل؛ **لم يتأكد لدينا سعي طه حسين لإسقاط دور الأزهر إسقاطاً تاماً**، وإن تأكد موقفه الواضح من توسيع القاعدة العلمية في العلوم الأخرى، ونقرأ له في ذلك: "فيجب أن تظفر فيه هذه الكثرة الضخمة من الشباب المصريين والمسلمين [أي طلاب الأزهر] بثقافة ليست أقل من الثقافة التي يظفر بها الشباب في الجامعة وفي مدارس التعليم العام" [ص 322]، ويقول: "ويجب أن تكون الثقافة التي تصدر عنه وتتغلغل في طبقات الشعب كلها ثقافة راقية ممتازة" [ص 322]، أما كتاباته المشكلة في هذا المجال فنقرأ منها: "وإذا كنا قد لاحظنا فيما مضى من هذا الحديث أن الظروف المصرية الخاصة لا تسمح في هذه الأيام ولا ينتظر أن تسمح في المستقبل القريب بإعفاء الدولة من العناية بالتعليم الديني في بعض مراحل التعليم، فإننا لم نلاحظ ذلك بالقياس إلى المسلمين وحدهم وإنما لاحظناه بالقياس إليهم وإلى غيرهم من أبناء مصر" [ص329] فقد يحسب القارئ أن دعوة طه حسين إلى إصلاح التعليم الديني وتأكيده على دوره ليسا إلا اعترافاً بوجوده كأمر واقع وليس ضرورة! وبما أنه كذلك فيجب منح الأقباط نفس الحق! ولكن النص قد يُحمل على معنى آخر، وهو أن الظروف التي وصفها كانت تستلزم رعاية الدولة للتعليم الديني وعدم إيكال هذا الأمر إلى الأهالي، وقد لا يعني ذلك ضيقه بهذا التعليم بحد ذاته. من جهة أخرى فإن دعوته إلى إصلاح الأزهر يمكن فهمها من خلال منظوره العلماني الذي يحرص على فصل السياسة عن الدين، ومن هنا جاءت دعوته إلى إخضاع الأزهر للدولة بعد أن تحول نظام الحكم إلى الديمقراطية -حسب زعمه- [ص 74]، فضلاً عن إلحاحه على تعليم الثقافة الوطنية القومية في صفوف الأزهر [ص 76]، على الرغم من التعارض في مفهوم الوطنية بين كل من المنظورين الإسلامي والقومي، وهو الذي لا يجد فيه طه حسين أي مشكلة بناء على قناعته بأن الإسلام لا يختلف عن المسيحية المعاصرة التي تعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله. ويشهد لذلك -حسب أنور الجندي- نشرُ طه حسين أربع مقالات في جريدة الجمهورية في عام

1955 يدعو فيها إلى توحيد التعليم وفقاً للأساس المدني في كل معاهد وكليات الدولة، وجعل الأزهر كلية لاهوتية للدراسات الدينية[xi].

من ناحية أخرى؛ تصل ثقة طه حسين بالتعليم المصري إلى درجة اقتراحه افتتاح مدارس مصرية في الدول العربية، فيذكر أن وزير المعارف آنذاك قد نبهه إلى أن ذلك غير ميسور، ثم يشير إلى أن العذر لم يعد قائما بعد الاستقلال: "فأما الآن وقد عقد بيننا وبين أوربا اتفاق مونترو، وقد ظفرت سوريا ولبنان ببعض الحرية واستقلت العراق، فما أرى أن مصاعب سياسية تقوم دون هذا النوع من التعاون الثقافي بين الأقطار العربية (...) وما أظن أن السياسة الأوربية تمانع في ذلك وقد تم الاتفاق بيننا وبين أوربا على أن تستقر في بلادنا مدارس أوربية وتستمتع بكل ما يمكنها من النهوض بمهمتها في حدود القوانين المصرية وعلى أن يكون التبادل أساسًا لهذا الاتفاق" [ص 357]، ولكنه يبدي تخاذلاً في موقفه عندما يقول: "وواضح أننا لا نريد أن ننشئ مدارسنا المصرية في فرنسا أو انجلترا أو إيطاليا ولكن من حقنا أن ننشئ المدارس المصرية في البلاد العربية" [ص358] إذ ما الذي يمنع من إنشاء مدارس عربية وإسلامية في الغرب على غرار ما يفعله في بلادنا؟

يُذكر أن طه حسين قد حاول بعد ذلك **تطبيق فلسفته في التعليم** بعد أن تسلّم حقيبة وزارة المعارف في بداية الخمسينات (قبل الثورة المصرية)، وطرح مقولته الشهيرة: (**التعليم للإنسان كالماء والهواء**)، ويرى أنصاره أن ناشطي عدد من الأحزاب المعارضة قد ظلموه عندما رفضوا قرار مجانية التعليم الذي اقترحه وأطلقوا عليه من باب السخرية لقب وزير الماء والهواء**!**[xii]، ولكن معارضيه لهم رأي آخر إذ يسجل أنور الجندي بعض ما كتبته صحف تلك الفترة من إحصائيات حول عدم جدوى أسلوبه التعليمي، كما يذكر أن طه حسين سافر إلى أوربا أثناء تبوئه منصب الوزارة ثلاث مرات خلال عشرين شهراً، وأنه قضى فيها ستة أشهر خارج البلاد، وكانت له في بلاد الغرب مواقف أثارت الكثير من الاستياء لدى مواطنيه، كإقراره الرابطة بين الاستعمار والتعليم أثناء تواجده في لندن، مما أهله للحصول على الدكتوراه الفخرية من جامعة أكسفورد مع أن الذي رشحه لها هو المستشرق **هاملتون جب** –المعروف بتعصبه ضد الإسلام– والذي انتقد طريقته التعليمية في إحدى محاضراته لكونها لا تقوم على أسس علمية صحيحة، بل وصفها بأنها تهديم سياسي لا عمل علمي، ثم طلب من الحضور عدم إشاعة هذه الكلام خارج القاعة خشية أن يصل الكلام إلى طه حسين، احترامًا للصداقة التي تجمع بينهما**!**[xiii].

ومن الجدير بالذكر أن دعوة طه حسين للعلمنة وفصل الدين عن المجتمع لم تقتصر على أنظمة التعليم فحسب، بل امتد أثرها ليشمل ثقافة المجتمع بأسره، إذ لم يفوت الفرصة لبيان رأيه في **وسائل الإعلام** التي

يدعو لمشاركتها في الدعوة إلى التفرنج، بل إن موقفه الحازم من الفن –لكونه يشغل الناس عن القراءة المفيدة– لم يكن إلا انسياقًا لرأي المثقفين الأوربيين في موقفهم المماثل، يقول: "وأنا أعلم أن الأدباء والفلاسفة الأوربيون يشفقون من هذه الأدوات الثلاث [أي الصحافة والسينما والراديو] على العقل والثقافة أشد الإشفاق (...) ومن المحقق أن الصحافة والسينما والراديو خليقة بأن تصرف الناس عن القراءة الهادئة المطمئنة، وأن تنافس الكتاب منافسة خطرة على العقل والثقافة" [ص 352]، غير أنه يشيد في الوقت نفسه **بالفنون الهادفة**، على أنها من العوامل المساعدة على نشر الثقافة. وفي ذلك يقول الكاتب علي شلش: "المثاقفة عند طه حسين كانت في البداية تعني الأخذ والاقتباس من الحضارة المتفوقة وثمارها الثقافية، ابتداءًا من طرق التعليم الحديثة إلى أشكال التعبير الأدبي الجديدة علينا، مثل الرواية والمسرحية والمقالة. أما وسيلة المثاقفة فقد انحصرت في الاتصال المتين بالحضارة الأوربية في جميع مجالات الحياة. واستثنى بعد ذلك الفن والأدب والحياة الاجتماعية من النقل والاقتباس المطلق، لكنه أضاف إليها لاحقا البعد التربوي أو التعليمي، والبعد الأدبي"[xiv].

إذن فقد كانت رؤية طه حسين النهضوية –مع أهميتها– **أقرب إلى السطحية**، فقد كان يفكر بعقلية الأديب والمثقف أكثر من كونه باحثاً استراتيجياً قادراً على استشراف المستقبل وتبين ملامح النهضة وشروطها. كما أن التفاوت الحضاري الكبير بين المجتمعين المصري والأوربي –والذي لمسه بنفسه أثناء تنقله بينهما– تسبب على الأرجح بتلك **الصدمة الحضارية** التي أخذت بمجامع عقله، ودفعته لإعادة النظر بعدد من الثوابت الإسلامية، حتى وجد نفسه منساقاً لتأويل الكثير من الحقائق وليّ أعناق النصوص والمفاهيم التي أجمعت عليها الأمة، بل وصل به الاستلاب إلى حد إحسان الظن بالمحتل المنهزم وعدّه صديقاً، ثم الدعوة إلى اللحاق به والتعلق بأهدابه أملاً في منافسته وربما التغلب عليه في يوم ما من المستقبل القريب.
بناء على ذلك؛ يظهر التناقض جلياً في فهم طه حسين للمعادلة الدولية، إذ نجده يثني على بعض الأمم القريبة التي تخلصت من الحكم التركي وشاركت على الفور في الحضارة الأوربية –وكأنه يشير بذلك إلى لبنان– معترفاً بأن هذه الشراكة كانت بسبب عطف أوربا على هذه "الأمة"، وأن هذا العطف لم تجُد به أوربا عليها إلا لتقاطع المصالح السياسية والدينية بين الطرفين، ثم نجده بعد ذلك يلوم المصريين على عدم تمكنهم من تحصيل هذا العطف، مما عرّضهم لطمع وظلم أولئك الذين كان من الأولى بهم أن يعطفوا. يقول: "... بل أنا أعلم أنها قد وجدت [أي لبنان إن صح التخمين] من أوربا حبًا لها وعطفًا عليها ومعونة متنوعة على تحقيق أغراضها. وكان مصدر هذا كله السياسة أحيانًا والدين أحيانا أخرى. وأننا نحن لم نظفر من أوربا بشيء مثل هذا، ولعلنا ظفرنا بما يناقض هذا كل المناقضة فكنا موضوع الطمع الأوربي والمنافسة

الأوربية والظلم الأوربي(...) لأننا لم نحسن مقاومة أوربا، ولم نحسن انتهاز الفرص التي سنحت لنا، ولم نأخذ أمورنا بالجد والعزم" [ص 334].

لقد كان الخطأ الفادح الذي وقع فيه طه حسين والكثيرون من زملائه الذين تبوءوا منابر الثقافة والفكر في عصر ما يسمى بالنهضة العربية –من وجهة نظري– في **عدم تمكنهم من استيعاب تاريخية المقولة الفكرية الغربية** وموقعها من سياق التشكل الاجتماعي والتاريخي للنظام الدولي، فوقعوا في **فخ مذهبيتها** بعد أن انساقوا لتأثيرها القادر على الإقناع، واقتنعوا بأن التحديث لن يتم إلا من خلال انتهاج المذهب العقلاني –الوضعي– وتحويله من تعبير لمرحلة تاريخية للنسق الغربي إلى مقولات مبتسرة يمكن التأسيس عليها في العالم الإسلامي.[xv]

لم يستدع الأمر كثيرًا من الوقت حتى كشف هذا الاتجاه عن خطئه المنهجي، فبعد أن أعاد الغرب نفسه النظر في تلك المقولات التي أنزلت منزلة المقدس طوال القرون الأربعة الأولى من عصر الحداثة، وخصوصًا بعد أزمة انفلات مبدأ القوة وتصارع الأيديولوجيات التي تحولت إلى أداة لتسخير قوى العالم في سبيل السباق على التسلح، وبعد أن أعيدت صياغتها مرة أخرى مع بزوغ فجر النظام العالمي الجديد في بداية تسعينيات القرن الماضي، وجد أتباع العقلانية الغربية في المشرق الإسلامي أنفسهم بين فكي كماشة، فهم محاصرون من قبل تضخم القوى العسكرية التي انقلبت عليهم بعد أن بنوا عليها الأمنيات من جهة، ومدانون من قبل الشعوب التي شوهوا هويتها بنظم مستوردة أُحيل بعضها إلى مقبرة التاريخ من دون محاكمة حتى في وطنها الأم من جهة أخرى، وكأنهم وقعوا بذلك في فخ "**المدرسية**" التي نفض أقطابهم في الغرب غبارها عن رؤوسهم منذ قرون، وجعلوا من عقلانيتهم البائدة تعاليم أرسطوية تبحث عن رعاية كنسية لتنزيهها عن النقد!

بالرغم من كل ذلك؛ فإن الحكم على نوايا هؤلاء المفكرين أمر يصعب الجزم فيه، ولعل الحرص على عدم الخوض في هذا الأمر يدفعنا لافتراض كونهم قد وقعوا تحت سيطرة **عقدة النقص والاستلاب**، وهي التي استغلها الغرب لصالحه أحسن استغلال، ويشرح الفيلسوف الفرنسي الشهير **جان بول سارتر** هذه السياسة بقوله: "كنا نُحضر أبناء رؤساء القبائل وأبناء الأشراف والأثرياء والسادة من أفريقيا وآسيا، ونطوف بهم بضعة أيام في لندن وباريس وأمستردام، فتتغير ملابسهم، ويلتقطون بعض أنماط العلاقات الاجتماعية الجديدة، ويرتدون السترات والسراويل ويتعلمون لغتنا وأساليب رقصنا وركوب عرباتنا، وكنا نزوج بعضهم من أوربا، ونلقنهم أسلوب الحياة على أثاث جديد وطرز جديد من الزينة، واستهلاك أوربي وغذاء أوربي، كما نضع في أعماق قلوبهم أوربا والرغبة في تحويل بلادهم إلى أوربا، ثم نرسلهم إلى بلادهم حيث يرددون ما نقوله بالحرف تماماً مثل الثقب الذي يتدفق منه الماء في الحوض، هذه أصواتنا تخرج من أفواههم، وحينما

كنا نصمت كانت ثقوب الأحواض هذه تصمت أيضاً، وحينما كنا نتحدث كنا نسمع انعكاساً صادقاً وأميناً لأصواتنا من الحلوق التي صنعناها، ونحن واثقون أن هؤلاء المفكرين لا يملكون كلمة واحدة يقولونها غير ما وضعنا في أفواههم، وليس هذا فحسب بل إنهم سَلبوا حق الكلام من مواطنيهم"[xvi].

ومن المعروف أن طه حسين لم يكن يغرد خارج السرب لوحده، فقد سار على الدرب نفسه مثقفون آخرون في العالم الإسلامي، على الرغم من بعض التفاوت في درجة الانجذاب والمصارحة.

نذكر مثلاً الكاتب التركي **ضياء كوك ألب** (1875 – 1942م) عندما دعا إلى سلخ تركيا عن ماضيها الشرقي، لأنها امتداد لحضارة المتوسط، فكان أول من طرح فكرة "**الحضارة المتوسطية**"، وصرح بأن "الحضارة الغربية هي الشارع الوحيد إلى التقدم"[xvii]، وأن "علينا أن نختار إحدى الطريقين إما أن نقبل الحضارة الغربية أو نظل مستعبَدين[xviii]..."، وقد حقق كل من كوك ألب وطه حسين بذلك رغبة **جاك بيرك** الذي قال: "فإذا قبل العرب الدعوة المتوسطية يتخلصون تماماً من تناقضهم مع التفرنج، ذلك أنه يصبح سمة طبيعية لا مفروضة عليهم"[xix].

وعلى الجانب نفسه يقف **سلامة موسى** الذي نادى مراراً بضرورة الانسلاخ من الشرق والذوبان في الغرب، ودعا مصر إلى التوجه صوب "السويسريين والإنجليز والنرويجيين هؤلاء النظاف الأذكياء"[xx]، بل نجده يدعي أن العرب لم يكونوا شرقيين في الأصل، وإنما نُسبوا إلى الشرق "بتوغلهم في آسيا إلى حدود الصين، وأيضا بعادة التسري وعادة الضرار –تعدد الزوجات– اللتين أجازهما لهم الإسلام، فدخلهم دم آسيوي وخاصة صيني كثير"[xxi].

أما في الهند فظهر **سيد أحمد خان** (1817 – 1898م) الذي صرح بأنه "لا بد أن يرغب المسلمون في قبول هذه الحضارة الغربية بكمالها حتى لا تعود الأمم المتحضرة تزدريهم أعينها، ويعتبروا من الشعوب المتحضرة المثقفة"[xxii]. وفي إيران قال **تقي زادة**: "فلنلق بقنبلة الاستسلام للأوربي في هذه البيئة ولنفجرها والخلاصة: لنصبح أوربيين من قمة الرأس إلى أخمص القدم"[xxiii].

لكن التنزه عن الحكم على نوايا طه حسين لا يعني تبرئته من شناعة الخطأ الذي ارتكبه في حق هذه الأمة، خصوصًا وأنه تبوأ أعلى المناصب التعليمية في بلاده، مما ساعده على ترسيخ مفاهيمه العلمانية في أنظمة التعليم التي سرعان ما طغت على ثقافة المجتمع المصري والعربي عمومًا، إلى أن وصلت إلى ما هي عليه الآن من ضعف الهوية الإسلامية وحتى العربية لدى الأجيال الناشئة، فإذا رجحنا –تجاوزاً– تبرئة طه حسين من سوء النية في دعوته إلى التغريب، فلا بد أن يحمل بشكل أو بآخر قدراً كبيراً من مسؤولية هذا الحال الذي وصلنا إليه، على الرغم من احتمال عدم رضاه عن كل ما فيه.

هل تراجع طه حسين عن بعض أفكاره؟

بقي تساؤل واحد ومهم قد يحل هذه المشكلة فيما لو تمكنا من الإجابة عنه، والذي يبحث في صدق الدعوى التي اشتهرت كثيراً حول تراجع طه حسين في آخر حياته عن انحرافاته المعروفة عن الإسلام، أو ما يمكن تسميته بالتوبة، فمع أن توبة المرءِ لا تعدو أن تكون شأنًا خاصًا به وبعلاقته مع ربه، إلا أن ما يهمنا هنا – كنقاد وباحثين– هو تراجع الكاتب الذي ينشر فكره بين عامة الناس، واعترافه بخطئه لسبب أو لآخر.

يناقش **أنور الجندي** هذا التساؤل بالكثير من التفصيل في الفصل الأخير من كتابه (طه حسين.. حياته وفكره في ضوء الإسلام)، ونجده يرجح بإصرار واضح عدم تراجع طه حسين عن أفكاره الرئيسة التي اختلف فيها مع جمهور العلماء وغيرهم من المثقفين. فبالرغم من بكاء الرجل وخشوعه أمام الكعبة وعند استلامه الحجر الأسود عام 1952 –حسب رواية **أمين الخولي** الذي كان برفقته– إلا أن هذا الموقف لا يمكن عده دليلاً كافيًا لإثبات تراجع الرجل أو إعلانه توبته، ويفسر الجندي هذا الموقف بأحد احتمالين، أولهما أن يكون جزءاً من المسرحية التي حاك طه حسين قصتها مع رفاقه العلمانيين –حسب قوله– ليقال أنه عاد إلى حظيرة الإسلام مما يسهل له الاستمرار في خداع الناس وتضليلهم، أما الثاني فهو احتمال كونه قد تأثر فعلاً بجلال الموقف في بيت الله الحرام، ولكنه مع ذلك لم يغير الكثير من مواقفه المعروفة –كما سيأتي– بل أراد أن يسلم نفسه إلى عقيدة هي في مفهومها لاهوتية وليست إسلامية[xxiv]، ويمكن فهم هذا التصور بالعودة إلى ما سبق قوله حول مفهوم طه حسين للأديان، وعدّ كل من النصارى والمسلمين في عداد المؤمنين دون تمييز.

ينقل الجندي أيضاً بعض العبارات التي يتداولها البعض عن طه حسين، والتي يمكن حملها على تراجعه، كقوله "لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما كتبت الشعر الجاهلي"، وقوله للسفير **أحمد رمزي** عن كتاب

مستقبل الثقافة في مصر: "إني متفق معك على أن في الكتاب أخطاء كثيرة"، ولكن الجندي يعقب على هذه المواقف كلها بتأكيد عدم كفايتها، إذ لا بد في ذلك من تصريح واضح كما فعل **محمد حسين هيكل** الذي سجل بخط يده تراجعه عن كثير من مواقفه، وأثبت فيما بعد انصرافه عن وجهته القديمة. أما تأليف طه حسين لكتابي **(الشيخان)** و**(على هامش السيرة)** والذي يعدّه البعض دليلاً على توجهه الإسلامي بعد إخراجه للكتب المشكلة الأخرى كالشعر الجاهلي ومستقبل الثقافة فهو –في رأي الجندي– ليس إلا جزءاً من **المؤامرة** المدبرة مسبقاً لتنصيبه إماماً للإسلام، أملاً في تمكينه من تضليل المسلمين وبث العلمانية في مجتمعهم، خصوصاً وأن كتابي الشيخان وعلى هامش السيرة يحملان في طياتهما الكثير من المغالطات التاريخية والدينية، كما يدعم الجندي موقفه بما ينقله عن **اللواء محمود شيت خطاب** الذي سمع من طه حسين في آخر حياته قوله: "إن القرآن كان غير منقط ولذلك فقد حدث فيه اختلاف كثير، فهناك كلمات تنطق كذا وكذا"[xxv].

بالرغم من ذلك؛ فإن الأدلة التي طرحها أنور الجندي لتأييد موقفه لا يمكن الوثوق بها في الإجابة عن السؤال المطروح حول صحة تراجع طه حسين عن بعض أفكاره لكونها غير موثقة، باستثناء ما ذكره عن نشر طه حسين لبعض المقالات في جريدة الجمهورية حول ضرورة توحيد التعليم على أساس مدني –أي علماني– وقصر دور الأزهر على التعليم الديني الذي يراد عزله وتحييده، وذلك في مرحلة متأخرة من حياته[xxvi]، بيد أننا لا ننسى –في المقابل– تأكيد أنور الجندي على عدم وجود أي وثائق بين أيدينا تؤكد تراجعه عن أفكاره الشاذة التي سبق التعرض لها في هذا البحث.

والأهم من ذلك؛ أن طه حسين صرح بما يثير الكثير من التساؤلات حول عقيدته في الحوار الأخير الذي أجراه معه غالي شكري قبل وفاته بثلاث أسابيع، إذ يقول ما نصه: "**سر الإبداع أو سر الوجود لا يعنيان أن ثمة قوة مفارقة للطبيعة قد فعلت ما تراه وانتهى الأمر. التفسير المادي كالتفسير الغيبي أعجز من أن يقيما البرهان والشهادة على الحقيقة الفنية أو الكونية. إنها محاولات تخضع للصواب والخطأ، تضر وتفيد، ولكنها لا تكشف اللغز الذي أرى بقاءه الحتمي ضروريًا لبقاء الحياة والفن على السواء**"[xxvii].

خاتمـة البحـث

لا بد لكل منصف حريص على براءة ذمته من الأعراض أن يسعى جاهداً لالتماس العذر لمخالفيه، ونحن إذ آلينا على أنفسنا التزام هذا المبدأ ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، فإنا ملزمون لا ريب بتطبيقه –من باب أولى– في حق رجل بحجم طه حسين.

قد لا نبالغ إن قلنا أن طه حسين كان يتمتع بعقلية فذة، فمع افتقاره إلى نعمة البصر منذ طفولته المبكرة قدم مثالاً رائعاً في التفاني والإخلاص في سبيل العلم والعمل، ولعل المحتل البريطاني قد انتبه لهذا الأزهري النجيب الثائر على جمود أمته، والمتحمس لنهضتها وإيقاظها من رقدتها، فانتهز الفرصة ونجح في استقطابه والتأثير عليه كما فعل مع الكثير من أعلام النهضة المصرية، وقد تجلى هذا التأثير في أعماله الأخرى تجلياً أكثر وضوحاً، ومن ذلك موقفه من قصة النبيين إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام كحقيقة تاريخية في كتابه (في الشعر الجاهلي) بالرغم من ذكرها في القرآن الكريم، وما تبع ذلك من محاكمة، حيث أكد طه حسين على تشبثه بالإسلام كعقيدة يؤمن بها، بالرغم من تشكيكه ببعض الثوابت التي نص عليها، وكأنه يستند بذلك إلى نظرية ازدواجية الحقيقة التي انتشرت في أوربا إبان عصر التنوير كحل توفيقي بين الإيمان بالمسيحية بكل ما فيها من تناقضات وبين نتائج البحث العلمي التي لا يخطئها الحس والعقل.

لقد مر بنا في مواضع عدة من هذه الدراسة ما يشير إلى احتمال فقر ثقافة طه حسين الإسلامية، وكذلك جهله بالكثير من الأسس الحضارية التي قامت عليها دولة الإسلام، خصوصًا وأنه لم يكمل تعليمه في

الأزهر، وقد انتقد الدكتور **زكي مبارك** هذا الجانب في طه حسين بشدة فقال فيه: "ولعلي ما رأيت في حياتي رجلاً قليل العلم مع الصيت البيّن كما رأيت طه حسين، ومع قلة محصوله العلمي تراه يتكلم كلام المحققين ويمضي فيبني ويهدم وينقض وكأنه عالم محقق أخذ بنواحي المعارف الإنسانية في القديم والحديث"[xxviii]، وقد يشهد لهذا الكلام ما نقلناه من مفاهيمه المغلوطة عن حقيقة الإسلام وعلاقته بالفلسفة، وكذلك وجه الخلاف الكبير بين الإسلام والمسيحية المعاصرة. وعلى أي حال فإن الترجيح بين احتمالي جهله أو تجاهله لتمرير ما يحلو له من أفكار قد يبدو متعذراً، مما يجعل البت بقرار نهائي حول نوايا الرجل أمراً صعب المنال.

أما **منهج البحث** الذي وضع طه حسين كتابه هذا على ضوئه فلا أرى فيه ما يؤهله لاستحقاق كل ما حاز عليه من أهمية، ولا يشفع للكاتب هنا كون كتابه موجهاً للعامة كما أوضح في مقدمته، إذ لا يخفى أنه قصد بوضعه في تلك المرحلة التاريخية وعلى النحو الذي صنفه فيه أن يكون بمثابة برنامج للعمل إبان خروج المحتل من مصر وبدء مرحلة الاستقلال والإعمار، وهو الكتاب الذي رُشح من خلاله لتبوء منصب مراقبٍ عام للثقافة ثم وزيرٍ للمعارف. إذ لا يخلو هذا الكتاب من السطحية واللاموضوعية، بل يمكن القول بأن طه حسين كان يقرر الحقيقة التي يريد الوصول إليها ثم يستعرض ما يؤيدها من أوهام تاريخية مبتسرة ومؤولة حسب منظوره الخاص، والتي قد تكون متناقضة مع ما يرد في مواضع أخرى من الكتاب، ولعله يتوهم بذلك أنه منتهج للشك الديكارتي كما صرح في كتابه (في الشعر الجاهلي).

يضاف إلى ما سبق عدم جزم طه حسين في كثير من المواقف وتردده فيها، إذ يقول **عمر فروخ** في نقده لمنهج الشك عند طه حسين: "فهو أبداً متردد بين المفهوم وغير المفهوم والمتحول والثابت والممكن وغير الممكن"، ويقول **العقاد**: "هناك النقيصة الظاهرة في أسلوبه بين الحزم والتشكيك، إن أخصب الألفاظ في كلامه من أمثال: أزعم، قد أزعم، لعله يكون، ولعله لا يكون"[xxix]، وقد وردت هذه الألفاظ مراراً في كتابه هذا. والطريف أن **إسماعيل أدهم** الذي كان تلميذًا لطه حسين قد أحصى عليه أربعة أخطاء في منهجه للبحث وهي: مزج الجانب العلمي بالذاتي أو الفني، عدم التحوط في البحث، بعض التطرف في الاستنتاج، السطحية في استقصاء الأسباب[xxx]. ولعل أبرز من انتقد طه حسين وطعن في أهليته العلمية وأمانته وقدرته على المواجهة هو صديقه السابق الدكتور **زكي مبارك** الذي انشق عنه ودعاه للمواجهة على صفحات مجلة البلاغ في عام 1935، ثم ادعى –حسب أنور الجندي– أن طه حسين لما عجز عن التصدي له بدأ يدبر له في الظلام![xxxi]

من جهة أخرى، فإن اهتمام طه حسين بنهضة بلاده أمر يصعب التشكيك فيه، وقد نقلنا عدداً من النصوص التي تحمل الكثير من المشاعر الصادقة والناطقة بحرصه على مصلحة شعبه وبلاده، وأمله في رقيهم

ونهضتهم، ويؤكد ذلك سعيه الدءوب لتحقيق أمنيته في تطوير التعليم عندما أسندت إليه مهام وزارة المعارف عام 1950، ولا ينقض ذلك استغلالُه هذا المنصب لإحلال ثقافته العلمانية في التعليم المصري.

إذن وبغض النظر عن حكمنا على نوايا طه حسين ومقاصده، فإن دعوة العلمنة والتغريب –أياً كانت مبرراتها– لم تثمر في بلاد المسلمين من الخير ما راهن عليه دعاتها، فكل ما جناه المسلمون هو السقوط في أزمة التبعية المزمنة، وضياع هويتهم التي امتازوا بها منذ فجر الإسلام، فلا هم استبْقوا جرثومة عزتهم، ولا حققوا وعود نهضتهم.

يقول العالم الإنجليزي "**إرنست جيلنر**": "إن النظرية الاجتماعية التي تقول إن المجتمع الصناعي والعلمي الحديث يُقوِّض الإيمان الديني صالحة على العموم، لكن عالم الإسلام استثناء مدهش وتام جداً من هذا**!!** إنه لم تتم أي علمنة في عالم الإسلام، إن سيطرة الإسلام على المؤمنين به قوية، وهي أقوى مما كانت من مائة سنة مضت، إن الإسلام مقاوم للعلمنة في ظل مختلف النظم الراديكالية والتقليدية والتي تقف بين النوعين (...) والإصلاح الذاتي استجابة لدواعي الحداثة في عالم الإسلام يمكن أن يتم باسم الإيمان المحلي، وليس على حساب الإيمان"[xxxii].

الهوامش

[i] الكتاب للباحث علي شلش

[ii] للمزيد حول واقع الجمود وانتشار البدع والخرافات تحت اسم التصوف في تلك المرحلة من تاريخ الأزهر انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، دار الفكر، دمشق، ط2، 1998، ص 232 وما بعدها.

[iii] يستشهد أنور الجندي في معرض تفسيره لانحراف طه حسين عن الخط الإسلامي بما أورده د. عبد الحميد سعيد في مجلس النواب في الجلسة الرابعة والعشرين بتاريخ 28 مارس 1932 من تحليل لأسباب انحراف طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) بأنه قد اعترضت حياته أمور غرست في نفسه عاطفة الحقد والحنق على الأزهر ثم على الإسلام من أجل الأزهر، كما يدعي أن ذهاب بصره قد قصر رؤيته للحب على التمتع المادي، بل يذهب إلى تشبيهه في الفحش والتمرد ببشار بن برد وأبي العلاء المعري نظرًا لإعجابه بهما في بعض أعماله. انظر: أنور الجندي، طه حسين.. حياته وفكره في ضوء الإسلام، ص 184

[iv] حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، د. جميل عبد الله المصري، مكتبة العبيكان، الرياض، ط3، 1996، ج1/ 182

[v] سيد قطب، نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1389هـ- 1968م، ص 12- 13

[vi] ينقل أنور الجندي رسالة يدعي أن طه حسين كتبها ليسخر من محاكمة عبد الرازق في الأزهر إثر وضع هذا الأخير كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، انظر: أنور الجندي، ص 90

[vii] محمد عبد الله الشرقاوي، دراسات في الملل والنحل (أصول المسيحية الهلينية)، مطبعة المدينة، القاهرة، 1993، ط1، ص 40- 41 نقلا عن:

Paul Johonson, A History of Christianity, Penguin Book, 1984, P. 42- 43

[viii] القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، نشرة العروبة، بيروت، 1969، 1/72

[ix] الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ص 202

[x] جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة الغريب، القاهرة، 1973، د .ط ، ص 133

[xi] أنور الجندي، ص 95

[xii] أحمد قائد بركات، العرب وظاهرة التجريح، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1989، ص8

[xiii] أنور الجندي، ص 101

[xiv] علي شلش، طه حسين مطلوب حيا أو ميتا، الدار العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1993، ص91-93

xv حسن الضيقة، في الاجتماع الإسلامي المعاصر، دار الإيمان، بيروت، 1993، ص 84

xvi د. يحيى هاشم فرغل، حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة بالأزهر الشريف، دار الصابوني للطباعة، القاهرة، بدون تاريخ، ص 270

xvii أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص 41

xviii المرجع السابق، ص 41

xix صحيفة الحياة، عدد أغسطس 1993، نقلاً عن د. محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ص 178

xx سلامة موسى، اليوم والغد، ص 238 - 239

xxi المرجع السابق، ص 248

xxii الندوي، مرجع سابق، ص 66

xxiii علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1413 هـ 1993 م، ص 60

xxiv أنور الجندي، ص 245- 246

xxv السابق، ص 143

xxvi نفسه، ص 95

xxvii غالي شكري، هكذا تكلم طه حسين لآخر مرة، وزارة الثقافة السورية، أيار 2006، ص 67- 68، وهذا الكتيب إعادة نشر لحوار نشر في مجلة الثقافة العربية الليبية، السنة الأولى، العدد التاسع، يوليو 1974

xxviii أنور الجندي، ص 168

xxix السابق، ص 163

xxx نفسه، ص 154

xxxi نفسه، ص 205

xxxii نقلاً عن د . محمد عمارة في تعليقه على مقال للقس جوتفرايد كونزلن، مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا، تقديم وتعليق د. محمد عمارة، نهضة مصر، 1999 ، د .ط، ص 41 – 42

نبذة من المؤلف

اسم الكاتب : أحمد دعدوش
البريد الإلكتروني : adadoosh@hotmail.com
عنوان الكتاب : طه حسين.. بين التحرير والتغريب
نبذة تعريفية عن الكتاب : في عام ١٩٣٨؛ وضع طه حسين كتابه الشهير "مستقبل الثقافة في مصر" موضحاً في مقدمته أن قرار التأليف جاء بناء على رغبته في وضع الخطوط العامة لثقافة مصر في مرحلة حرجة من تاريخ مصر الحديث، تلك التي ابتدأت مع جلاء الاحتلال البريطاني وتوقيع معاهدة الاستقلال، فكانت مرحلة مخاض للكثير من التنبؤات المتفاوتة بين القلق والتفاؤل بمستقبل مصر، لذا حظي هذا الكتاب بالكثير من الاهتمام خصوصاً وأن مؤلفه هو طه حسين، ذاك الكاتب الثائر الذي عين للتو عميداً لكلية الآداب، الأمر الذي يبرر تلك الأهمية التاريخية التي ما زال يحظى بها كتابه حتى اليوم. وبعد مرور أكثر من أربعة عقود على وفاته؛ ما زالت أفكار ومواقف الدكتور طه حسين تثير الجدل حتى اليوم، مما دفع أحد الباحثين إلى عنونة كتابه باسم: (طه حسين مطلوب حياً أو ميتاً)! لذا قد لا تكون إعادة دراسة هذا الكتاب تحليلاً ونقداً بالأمر السهل، إذ توجب علي الاهتمام بالظروف الثقافية والسياسية التي عاشها طه حسين إبان وضعه لهذا الكتاب الذي تنبع أهمية إعادة قراءته اليوم من تجدد الهجوم على مناهج التعليم في العالم الإسلامي.